ÉTUDES TRADITIONNELLES

4e Année Septembre 1953 No 310

JACOB BOEHME

ÉPITRES THÉOSOPHIQUES[1]

Quarante-septième épître

(suite)

31. *Mais il est interdit aux enfants de Dieu, ceux qui ont reçu la Grâce, il leur est rigoureusement interdit de jeter la perle aux pourceaux, sous peine de châtiment éternel. En revanche, il est permis de faire voir la Lumière et d'indiquer des moyens qui permettent d'y arriver. Il est interdit de remettre le divin Séparateur entre des mains bestiales. Il faut d'abord s'assurer des voies et de la volonté de l'homme.*

32. *Ce sont de tels moyens, Messieurs et très chers Frères, que je mettrai à votre disposition, avec la permission et par la Grâce de Dieu, en laissant aussi ce temps agir à sa guise. Je vous dévoilerai donc quelque peu (voir tableau ci-après) le mystère divin et expliquerai comment Dieu S'est rendu, par Son Verbe, visible, sensible, comment Il S'est déterminé, puis comment Il a produit la création et le monde formel.*

33. *Vous voudrez bien méditer sur tout ceci, mais soyons bien d'accord sur les conditions que j'ai indiquées plus haut. Faute de quoi, je me verrais obligé de me taire, malgré moi.*

34. *Dieu n'est ni nature ni créature. Il est Ce qu'Il est, ni ceci, ni cela, ni en haut, ni en bas. Il est le Sans-fond et le*

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, nos de juin et juillet-août 1953.

Fond (ou la Raison) de tous les êtres, l'Un éternel, sans fond et sans lieu. Pour la créature réduite à ses propres facultés, Il n'est rien et pourtant Son être est répandu partout. La nature et la créature sont ce quelque chose, par quoi Il Se voit, Se sent et Se trouve, aussi bien dans l'ordre des choses éternelles que dans l'ordre temporel. Toutes choses sont le produit de l'Imagination divine et sont perpétuellement soumises à ce gouvernement et sont perpétuellement engendrées. Les quatre éléments émanent également de l'Imagination ou de l'Un éternel. J'en ai dressé un tableau pour montrer comment tout cela se développe, comment un principe sort d'un autre.

35. *Dans le tableau ci-après, vous trouverez donc le canevas de tout le Mystère de la manifestation divine. Je le propose à votre méditation. Mais la compréhension de ces choses n'est pas au pouvoir des facultés naturelles sans le secours de la Lumière divine, alors que les Illuminés comprennent parfaitement ce qui peut paraître puéril à d'autres. J'ai expliqué tout cela en détail dans mes livres et n'en donne ici qu'un résumé.*

36. *Je vous recommande au salut et à l'amour de Jésus-Christ, qui est Lui-même par Son regard et par Son salut la clef de ce petit tableau.*

Daté comme ci-dessus.

D. H. D. W.

(votre dévoué) *J. B.*

Bref commentaire du tableau n° 1 sur la manifestation de Dieu et sur la façon dont Il S'engendre continuellement et s'exhale.

Note : Si le lecteur comprend tout ceci, toute querelle et toute question cesseront pour lui et Babel sera bafouée.

1. *Le Sans-Fond, Tout et Rien. C'est là que commence la considération de Dieu en Lui-même ; hors de la Nature et de la*

Dieu en dehors de la Nature
et de la créature, en Lui-même

Père........ 1. Sans-Fond
Fils .... 2. Tout et Rien.. JE
Esprit ...... 3. Joie = Concentration de la Volonté.......................... HO
4. Science = Mouvement .... VAH
5. Dieu dans la Trinité
6. Le Verbe en Dieu
7. Sagesse

. . . .

8. IIe principe
Dieu est Amour

T	U	R
V FEU de LUMIÈRE ou d'AMOUR	VI SON ou DIVERSITÉ	VII ESSENCE = SAGESSE ESSENTIELLE

11. Monde angélique

12. ÉLÉMENT PUR, racine des 4 éléments

13. PARADIS, croissance dans le monde spirituel

14. Début du MONDE EXTÉRIEUR

Début du
MYSTERIUM MAGNUM
ou de la Nature éternelle

C'est le Principe de distinction dans l'énoncé du Verbe. Le Verbe se diversifie par la Sagesse et devient naturel, sensible, perceptible et peut se trouver. C'est le commencement éternel des 2 principes : Amour et Colère, Lumière et Ténèbres. Suivent les 7 qualités de la Nature, comment le Verbe s'y manifeste et, de là, dans une indéfinité de qualités. Au mot TEINTURE commence la diversification du Verbe et la Volonté éternelle s'introduit dans la Nature.

9. Ier principe
Dieu est Colère

10. T	I	N	C
I DÉSIR ténèbres acidité dureté acuité	II AIGUILLON science mouvement sensation cause de l'hostilité vie infernale	III ANGOISSE essence âme les sens	IV FEU séparation et du 2e p[rincipe]
		ENFER DIABLE	
racine froide du feu. Mère de tous les sels		racine chaude du feu	
SEL	MERCURE	SOUFRE	

. . . .

IIIe principe
Dieu est Colère et Amour

Le Verbe énoncé.. Macrocosme et Microcosme

	15. Ciel	
Etoiles	16. Quintessence	Influences bénéfiques
	17. 4 éléments	Introduction du venin
	18. Créatures terrestres	

... créatures dans la Quintessence

Comment le Verbe s'est introduit par l'intermédiaire des 2 premiers principes, dans la Nature et da[ns la] Créature.

1er principe	2e principe	3e principe
DIEU Son Verbe promulgateur	VERBE Ame, Homme	MONDE EXTÉRIEUR Ciel = Eau sèche, eau de feu, mélange des fo[rces des] 2 premiers principes
Amour et Colère en compétition pour la manifestation	Adam primordial avec son corps d'essence divine	Quintessence = Étoiles = Forces subtiles des 2 principes au niveau de la diversification du Ver[be] la Science divine devient naturelle
... de la	Homme dans l'Équilibre	4 éléments issus du 1er principe et passant par l

Créature. Il s'agit toujours du Dieu caché jusqu'au n° 7. On voit par là que Dieu habite partout, que tout émane de Lui, cependant qu'Il est Lui-même incompréhensible pour ce tout. C'est comme s'Il n'était rien. Et pourtant, le tout Le rend visible, perceptible et compréhensible.

2. *La Volonté du Sans-Fond. A droite, le mot Père et, à gauche, JE. Cette Volonté du Sans-Fond est le père de tous les êtres et la syllabe JE désigne l'Un éternel, ou le nom de Jésus, qui est l'Un éternel.*

3. *Joie ou concentration de la Volonté. A droite, le mot Fils, et, en face, la syllabe HO. Ici, la Volonté se concentre en un lieu dont Elle prend possession et ce lieu est celui de Son enfantement hors d'Elle-même. C'est là que Dieu enfante Dieu, véritable Joie de Son être propre. La syllabe HO est le souffle de la Volonté qui S'exhale et c'est par ce souffle que s'exhale la Joie.*

4. *Science ou mouvement. A droite, l'Esprit et, en face, VAH. La Science est la concentration de la Volonté à l'endroit où la Joie émanée du Père se concentre dans le Fils et s'exhale vers Lui. La Science est ce souffle qui est l'Esprit de Dieu. Le grand nom JEHOVAH désigne l'Etre triple : le Père enfante le Fils et le Saint-Esprit circule entre Eux deux et émane de tous Deux qui ne sont toutefois qu'Un seul être, en dehors duquel il n'est rien. La Science est cette concentration, racine éternelle de la Connaissance et du Mouvement.*

5. *Dieu dans la Trinité. C'est l'Etre un et triple, que l'on pourrait appeler l'Intellect éternel avec une Volonté, une Sensibilité et un Entendement. Cette Trinité est l'Intelligence éternelle et la Cause unique de tous les êtres.*

6. *Le Verbe. Il s'agit de la diversification de l'Intellect, en tant qu'Il exprime Sa compréhension de Lui-même. Ce Verbe reste éternellement en Dieu, le Bien éternel, source de toute compréhension.*

7. *La Sagesse. C'est le Verbe proféré, en tant qu'Il renferme la Vision qu'a Dieu de Lui-même, étant devenu compréhensible, sensible et manifeste. Jusqu'ici, Dieu est invisible et insaisissable pour la créature. Il n'y a rien en Lui de naturel ni de créé.*

Sous le mot Sagesse, on lit : Début du Mysterium Magnum *ou de la Nature éternelle. C'est là que commence la distinction des qualités. Dieu Se manifeste dans la Nature éternelle sous les deux aspects de l'Amour et de la Colère, et non pas en Lui-même. Car en Lui-même, il est l'Un éternellement bon, mais, sans la distinction des qualités, Il ne se manifesterait pas.*

Les 7 qualités sont numérotées par I, II, III, etc. pour éviter la confusion avec les autres nombres.

8. *Le second principe.*

9. *Le premier principe. Il s'agit du Père en tant qu'Il énonce Son Verbe dans la Colère. Le n° 8 se rapporte au monde angélique. Le n° 9 désigne le monde des ténèbres, monde de la souffrance, où Dieu est en courroux.*

10. *TEINTURE. Ce terme désigne l'équilibre ou tempérament des forces, point de départ de leur diversification selon les 7 qualités : I Désir, II Science, III Angoisse, IV Feu, V Feu d'amour ; VI Son, VII Essence. Et sous chaque qualité principale, on trouvera d'autres propriétés qui en dérivent. Quant à la teinture, pour qu'il y ait énoncé d'une parole, il faut d'abord que la force se concentre afin que l'expiration soit possible ensuite. C'est cette concentration ou « impression magnétique » qui donne naissance au « quelque chose » qui est le point de départ. Cet acte qui attire en lui les forces s'appelle le FIAT.*

I. *La première qualité de la nature spirituelle s'appelle le Désir. Il s'aiguise et produit l'acidité, la dureté et il est la cause du froid. C'est le principe de tous les sels, tant dans le monde spirituel que dans le monde extérieur. Le désir de concentration*

est une cause d'obombration ; ce sont les ténèbres de l'abîme. C'est ce que l'on voit sous le numéro I.

II. *Ici l'on voit Aiguillon, ou Science. Il s'agit de la concentration ou rétraction produite par le désir, dès qu'apparaît la première hostilité. La fixité ou dureté (nº I) s'oppose au mouvement. Ce mouvement donne naissance à la sensation tactile et est une cause de douleur. C'est la vie mercurielle, tant dans le monde spirituel que dans le monde extérieur. C'est la souffrance propre aux ténèbres ou la douleur de la vie mauvaise. Sans cette racine du mal, le bien ne pourrait se manifester. C'est là le courroux divin, tel qu'il se ressent dans la nature éternelle.*

III. *L'Angoisse est le résultat du désir de la concentration et de l'hostilité mise en évidence par l'aiguillon, là où la volonté est tourmentée. C'est là que naissent la sensation tactile et les 5 sens en général. Dans l'angoisse, toutes les qualités deviennent pénibles et c'est de cette manière qu'elles deviennent sensibles les unes aux autres. Ici, le Verbe est différencié. C'est la racine du soufre, tant spirituel que matériel. Dans les ténèbres, dans la souffrance, c'est là que le feu infernal se manifeste, comme nous l'avons écrit sur le tableau.*

IV. *Le Feu, en tant qu'il s'allume au contact de la racine sulfureuse et douloureuse. C'est là que la volonté quitte l'angoisse et retrouve la liberté, tandis que la liberté se mue en angoisse et cherche à se manifester. Cette conjonction est une cause de frayeur et de vision : le Sans-Fond, qui est le Bien éternel, devient manifeste dans la nature sous forme d'Intelligence et d'Existence, hostile dans les ténèbres, source de joie dans la liberté. C'est l'éveil des forces, l'allumage du feu. Le Sans-Fond devient une lumière qui illumine la matière.*

V. *Le Feu d'amour. Ici, le Bien éternel devient un feu d'amour brûlant qui cherche à monter, après avoir été allumé par le feu douloureux. Ce feu-là est tout d'abord en Dieu, mais*

il se manifeste alors, devient sensible et mouvant et les forces bonnes commencent à œuvrer.

VI. *Le Son ou Diversité. C'est la vie naturelle et sonore du Verbe éternel qui S'est développé à travers toutes les formes de la nature. Ici, toutes les puissances de la Sagesse donnent un concert et c'est là que réside la Vie totale. Dans la lumière, elle est angélique ; dans les ténèbres, elle est diabolique.*

VII. *Essence ou Sagesse essentielle du Verbe promulgué. Là, toutes les formes se manifestent ensemble. C'est l'essence totale du monde formel, bon dans la lumière, mauvais dans les ténèbres. C'est ce que l'on entend par* Mysterium Magnum *au sens étroit du terme. C'est aussi le corps intérieur et spirituel de l'homme primordial, celui qui s'éteignit chez Adam, lorsque la volonté de l'âme se détourna de la Volonté de Dieu. Mais ce corps a ressuscité en Jésus-Christ qui nous donne en aliment l'Essence de ce monde. C'est la chair céleste de Jean, VI et c'est la verge sèche d'Aaron, que l'Esprit du Christ a fait reverdir dans l'homme.*

12. *L'élément pur. C'est l'élément unique, pur et sacré, réalisé en acte dans le monde angélique. Là, les 4 éléments sont en équilibre dans leur racine commune.*

13. *Paradis. Il s'agit de la croissance spirituelle, de l'arbre qui verdit éternellement dans le monde spirituel, origine du monde extérieur visible avec le bien et le mal, issus des 2 principes. C'était le séjour d'Adam avant sa chute, alors que les 4 éléments étaient équilibrés chez lui et se trouvaient résorbés dans l'élément pur.*

14. *Début du monde extérieur. On voit ici comment Dieu a produit par Son Verbe, à partir de la Nature éternelle, qui est le* Mysterium Magnum *des qualités spirituelles, un monde visible, extérieur, formel, œuvre de Son* FIAT, *qui est le désir spirituel. On voit écrit à côté : 3° principe. Ce dernier comprend 3 mondes impliqués les uns dans les autres : 1. Le*

monde ténébreux du courroux. 2. Le monde lumineux et éternel de l'amour. 3. Ce monde visible, limité par un commencement et par une fin.

15. *Ciel. C'est le point de démarcation entre le monde extérieur et le monde intérieur. L'essence du ciel est faite d'une eau de feu spirituelle.*

16. *Quintessence. Il s'agit des forces spirituelles constituant le fondement paradisiaque des 4 éléments. C'est aussi le monde sidéral, qui a été produit par les forces du monde intérieur au commencement du temps. C'est le bien dans les 4 éléments, où l'on voit luire la lumière naturelle, reflet de la Lumière éternelle.*

17. *Les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. C'est le monde créé, participant des ténèbres et de la lumière. C'est le Verbe proféré, arrivé à Son terme et pourvu d'une forme. Ce monde provient de l'Essence de la Nature éternelle mélangée au venin du démon. C'est lui que Dieu a maudit après la chute d'Adam.*

18. *Les créatures terrestres. Il s'agit de toutes les créatures de ce monde visible, créées à partir de la quintessence et des 4 éléments. C'est de là qu'elles tirent toute leur vie. Mais l'âme humaine participe en même temps des deux mondes spirituels intérieurs et les contient. C'est pour cela que l'amour et la colère de Dieu peuvent se manifester en lui. Son être manifeste l'essence de tous les objets auxquels s'attache sa volonté, comme cela est visible dans le cas de Lucifer.*

Année 1623.

Ceci est un bref commentaire du premier tableau et de tous mes livres. Je le destine à mes amis, aux bons chrétiens. Il pourra servir d'a b c aux commençants.

TABLEAU N° II

Comment les 4 éléments naissent des 7 qualités.

1. LA TERRE

LA DÉFENSE DE DIEU, SUIVANT LE TERME DE LA CRÉATURE.	*Chute de l'homme. Son éloignement de l'équilibre et de la source paradisiaque à cause du désir de la diversité.*	*Le Désir* est le *Fiat*, le commencement de la nature. C'est une concentration de soi-même qui produit l'acidité, la dureté, le tranchant, le froid, tous les sels, les pierres, les os, la terre, tout ce qui est grossier, dur et terrestre, selon la planète de la quintessence Saturne ♄

2. EAU SÈCHE

LA MALÉDICTION DE DIEU SUIVANT LA NATURE.	*Commencement de la connaissance du bien et du mal et de la grossièreté du corps.*	La science produit le mouvement, la diversité la sensation, la vie. C'est le séparateur de toutes choses, du pur et de l'impur ; de même que dans la quintessence la terre grossière est séparée de la terre pure (qui produit les métaux purs). Cette terre pure est une eau sèche du mercure, point de départ de l'air. Car le Verbe extérieur est une seconde expiration, une répétition du Souffle de Dieu, qui produit le mouvement, source de la vie de toutes les créatures (éternellement dans l'ordre de l'Eternité, temporellement dans l'ordre du temps). Telle est son origine, selon la diversité, sous l'influence de la planète Mercure ☿.

L'ÉLÉMENT IGNÉ

LA COLÈRE DE DIEU, SELON LES 3 PRINCIPES.	*L'homme dans l'enfer et la colère de Dieu, dans la crainte et la détresse.*	La crainte produit, selon l'essence, le tourment, la peine, les sentiments, les cinq sens et, dans l'ordre de l'existence, le soufre. Elle produit (aussi), selon le mouvement, l'allumage du feu et, dans l'ordre de l'esprit, l'âme (celle-ci éternelle dans l'Éternité et animale, dans l'ordre temporel, comme âme sidérale). C'est là le *Spiritus Mundi* dans la quintessence, sous l'influence de Mars ♂, correspondant à la colère, au courroux, dans l'ordre des 7 qualités, courroux rendu « venimeux » par Mercure et puissant par Saturne. Hors de la lumière, c'est l'enfer, dans la lumière, c'est la joie.

4. LE MONDE AÉRIEN

DIEU, DÉPRAVÉ PARMI LES DÉPRAVÉS, SAINT PARMI LES SAINTS (Psaume XVIII, 27).	*L'homme, la vie animale dans l'ordre temporel, dans la distinction du bien et du mal.*	Ainsi que nous l'avons dit plus haut, le désir produit la nature et l'existence. De la Science, naît la vie sensible, action, croissance, naissance. La crainte engendre le feu et la vie cognitive. Le feu à son tour produit l'air, qui est le mouvement ou le vouloir de la science. L'air produit l'eau humide. Cette eau est la source de l'existence périssable au milieu des éléments séparés, sous l'influence du Soleil ☉.

5. La lumière, feu d'amour

Le Christ.

L'homme est mort à l'amour divin et naît à l'amour bestial.

La Volonté du Sans-fond se communique à travers les 7 qualités jusqu'au point où le feu s'allume. Elle prend donc la forme des qualités naturelles et s'épanouit dans la lumière après être passée par le feu qui est le tourment dévorant des qualités. Elle habite dans la lumière suivant une qualité paternelle (ou naturelle). Non point que Dieu soit naturel en nous, mais il s'agit de rendre naturel en nous la Volonté de son Verbe, qui est bien Dieu ou la manifestation de Lui-même. Dans la lumière, la Volonté est un feu d'amour naturel. Ainsi apparaît dans l'existence extérieure du monde une nouvelle terre née de l'eau de feu : c'est l'argent, l'or et tous les métaux avec leurs propriétés, selon les 7 qualités de la nature. L'éclat du feu, qui manifeste la lumière, est l'étincelle du salpêtre, au point où l'esprit se discerne lui-même. Au milieu, il y a l'huile, qui est un feu lumineux naturel et en dessous, l'eau spirituelle, qui est le corps de la « teinture ». La force du feu et de la lumière réside dans la teinture et prend naissance dans la Parole qui s'est communiquée à la nature, sous l'influence de Vénus ♀.

6. Le Son

Le Verbe de Dieu : le Christ

Babel : la connaissance et la parole individuelles.

Le son est la parole naturelle parvenue à son terme, selon les 2 principes du monde intérieur. C'est la vie des sens, parole existentielle, née du feu et de la lumière, c'est la joie de vivre, source de toutes les vies, des métaux et de la terre. Dans la vie se trouve l'intelligence, organe de perception de la qualité divine, sous l'influence de Jupiter ♃.

7. L'existence

La chair du Christ.

L'homme-animal.

L'existence est comme le corps des 7 qualités, la momie de la quintescence. C'est un feu menstruel des 3 principes où ceux-ci se manifestent en corps et créatures. C'est de là que proviennent la chair et le sang. C'est la liqueur de toute croissance, bonne selon le bien, mauvaise, selon le mal, un centre qui donne accès au bien et au mal, sous l'influence de la lune ☽.

Nota. Celui qui a des yeux comprendra pourquoi le disque de la lune est en partie clair, en partie obscur.

Jacob Bœhme

Traduit de l'allemand par Yves Millet

CARACTÈRES DE LA MYSTIQUE PASSIONNELLE [1]

(suite)

Nous avons dit que l'humilité sentimentale s'oppose de par sa nature à l'intelligence et réduit celle-ci à la seule raison ; c'est cette négation involontaire de l'intellect qui oblige sainte Thérèse d'Avila à se demander : « Mais comment, dira-t-on, pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons point ? Cela, je l'ignore ; ce sont là des œuvres divines ; je sais néanmoins que je dis la vérité, et je ne croirai jamais qu'une âme, privée de cette certitude, ait été entièrement unie à Dieu... A l'égard de ces choses spirituelles, nous ne devons point chercher des raisons pour connaître comment elles se passent. Notre esprit n'étant pas capable de les comprendre, nous nous tourmenterions en pure perte. Il suffit de savoir que leur auteur est tout puissant (2). Et puisque tout ce que nous pouvons connaître de ces merveilles, c'est qu'elles sont l'œuvre de Dieu, ne veuillons pas être Dieu pour les comprendre » (*Le Château intérieur*, V, I).

Cependant : « J'ose affirmer que, s'il y a véritablement union avec Dieu, le démon n'y peut trouver accès, ni causer le moindre mal : la divine Majesté est si fort jointe et unie à l'essence de l'âme, qu'il n'oserait approcher et il doit même ignorer ce secret. En effet comment lui, qui ne connaît pas nos pensées, pourrait-il pénétrer un secret que Dieu ne confie pas même à notre entendement ? ». Tout est là : la

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de juillet-août 1953.
2. Argument très faible qui n'explique rien. Il n'y a aucun rapport possible entre un phénomène quelconque et la Toute-Puissance de Dieu ; elle se manifeste partout et nulle part.

sainte reconnaît bien, et pour cause, l'inviolabilité de l'union, mais elle ne reconnaît point que ce mystère d'union se manifeste aussi sur d'autres plans ; cela est vrai non seulement pour les certitudes de l'intellect, mais même pour des connaissances rationnelles : ainsi, le diable ne peut nous faire croire, quoi qu'il fasse, que deux et deux font cinq, ou qu'un cercle est carré. Cette inviolabilité d'une évidence est donc, bien que sur un plan infime, la marque d'une « union », d'une participation — active bien que très indirecte — à la Vérité divine, ou même, comme dirait un Védantin, elle dénote une fonction relative de l'Intelligence une et absolue, la seule qui soit, et qui est incorruptible et infaillible en son essence. Si le Christianisme, d'une manière générale, a tendance à ne point dissocier la connaissance intellectuelle d'avec l'« amour », la mystique passionnelle, qui pousse cette tendance « jusqu'à l'absurde » en niant l'intellect pur tout en individualisant l'amour par un souci de vulgarisation, ne reconnaît la gnose qu'en Dieu même et dans la participation existentielle à sa Lumière infinie ; c'est ce qui explique le caractère « ineffable » de la vérité vécue de l'union mystique.

Dans le même ordre d'idées, nous citerons saint Jean de la Croix qui parle de « l'intelligence des vérités pures données à l'entendement » ou de « connaissance des vérités pures », qu'il met en connexion avec la prophétie et qu'il estime être inexprimables ; il cite à cet égard saint Paul qui, « après avoir été profondément pénétré de la connaissance divine, se contente de dire qu'il n'est pas permis à l'homme d'en parler ». « Ces hautes notions d'amour — dit notre auteur — ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu ; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi, c'est Dieu même qui est senti et goûté. Sans doute Dieu n'est pas perçu manifestement en pleine clarté, comme dans la Gloire, mais la touche est si vive et si haute, à raison de la connaissance et de l'attrait, qu'elle pénètre la substance de l'âme.

Il est impossible au démon de s'entremettre en cela, et de donner le change par imitation... Tout ce qu'il peut faire, c'est quelque singerie de grandeur, grossir des choses sensibles, s'efforçant de convaincre l'âme que cela vient de Dieu ; mais il ne sait pas les faire entrer dans la substance de l'âme... » (*La Montée du Carmel*, II, 24). Le saint Docteur parle ici des mystères de l'intellect pur ; or il en parle, non seulement selon la voie d'amour, mais plus précisément encore selon la mystique passionnelle dans laquelle les intellections ne sont point accessibles autrement, en sorte que les connaissances intellectives d'un tel saint sont à la fois plus et moins que celles d'un métaphysicien ordinaire : plus, parce qu'elles coïncident avec une participation d'être, une sorte de « réalisation accidentelle », et moins, parce qu'elles ne sont que fragmentaires ; c'est d'ailleurs pour ces deux raisons qu'elles apparaissaient à notre auteur comme inexprimables, et que, selon lui, « l'âme ne saurait s'élever à ces connaissances en s'aidant d'une science ». Le passage de saint Paul qu'il cite permet de comprendre qu'un Maître Eckhart aurait pu être condamné pour la seule raison d'avoir parlé « ouvertement » des mystères de l'intellect qui, dans la pensée de saint Paul comme dans celle des Pères, ne concernent pas la foi collective, en sorte que leur formulation ouverte peut entraîner des mésinterprétations et partant des hérésies ; l'Eglise est donc parfaitement conséquente dans son attitude, vu son milieu de rayonnement, mais cela montre précisément les limitations de ce milieu et le caractère limitatif de cette attitude. Quoi qu'il en soit, il importe surtout de relever ici que l'intellection, dans la voie d'amour chrétienne, n'est envisagée qu'en fonction de l'amour, donc de la « réalisation », non de l'idée ; les concepts théologiques font exception, mais ils sont pour l'âme des éléments objectifs et statiques, non des facteurs directs de vie. Du moins en est-il ainsi dans l'Eglise latine, qui admet les définitions philosophiques — et somme toute apologétiques — des dogmes, mais non, comme

l'Eglise grecque (1), l'assimilation du dogme par l'intellect.

Au sujet des connaissances purement intellectuelles et partant infaillibles concernant les choses de la création, saint Jean de la Croix fait remarquer très justement que « cette connaissance est de telle sorte qu'en arrivant à l'âme, les vérités [ainsi] révélées se fixent avec une évidence absolue, sans que personne en ait dit mot, et de manière qu'en entendant autre chose à ce sujet, l'âme se sent dans l'impossibilité d'y adhérer intérieurement... ». Ce phénomène se rattache ainsi à l'esprit de prophétie, comme nous l'avons dit, et c'est à cette grâce que saint Paul donne le nom de « don de discernement des esprits ». Mais voici qui est tout à fait caractéristique pour le mysticisme : « Dans ce cas, bien que l'âme soit absolument convaincue de ce qu'elle sait, comme vérité certaine, sans pouvoir supprimer son adhésion passive intérieure, il faut pourtant qu'elle ajoute foi et donne le consentement de sa raison, à ce que lui dira son maître spirituel. Que cela soit en opposition complète avec sa conviction [véridique], peu importe, car son devoir est de continuer à se diriger, selon la Foi, vers la divine union : ce but est le seul dont l'âme doive se soucier et elle l'atteindra non en comprenant, mais en croyant ». Ce passage contient toutefois une vérité de portée universelle : s'il arrive qu'un maître spirituel véritable, donc compétent et inspiré, contredise une évidence, cette mesure ne touche pas l'évidence, mais l'âme qui la véhicule ; mais le *perinde ac cadaver* du mystique espagnol va beaucoup plus loin, il empiète sur le terrain de l'intellection qui, comme telle, — c'est-à-dire comme faculté « naturellement surnaturelle » ou « surnaturellement naturelle », — est inconcevable au point de vue de l'ascèse passionnelle (2). Cela apparaît de la manière la plus patente

1. L'Eglise d'Orient n'ayant pas subi de « Renaissance », elle n'a pas non plus donné naissance à un mysticisme détaché de la tradition patristique ; sa mystique ne s'est jamais enfermée dans une ignorance quasi systématique des Pères.

2. Le passage suivant de la *Montée du Carmel* (II, 24) est du plus haut intérêt psychologique, moral, ascétique et démonologique : « La suggestion par l'intermédiaire des sens lui permet [au démon] de faire surgir des

dans cette proposition : « Même au cas où l'on est sûr de ne pas être trompé, il ne faut pas que l'âme s'applique à voir clair dans les articles de Foi, car il s'agit de sauvegarder le mérite obscur de la Foi pur et entier, pour arriver, par la Nuit de l'entendement, à la lumière divine de l'union ». Ce que l'auteur ne voit pas et ne peut pas voir, c'est que la vérité n'a pas à être rabaissée au niveau de nos mérites, et que, même dans la connaissance intellective la plus profonde et la plus complexe possible, — et il n'y a là pas de limites, — l'obscurité humaine est maintenue du simple fait de l'*ego* ou en d'autres termes, du fait que l'intellection n'est pas Dieu ; du reste, que la foi soit obscure ne signifie point qu'il faille l'obscurcir encore davantage.

Cette prudence excessive qui rejette même des évidences concernant la foi, ou cette croyance à la faculté quasi-illimitée du diable de « prendre l'apparence de la vérité », est la marque d'une nature passionnelle, et encline, par conséquent, aux errements de la raison prise pour l'intellect ; du reste, puisque le démon est censé être partout et que nous devons nous méfier de toute connaissance, quelle garantie avons-nous pour la vérité de cette opinion elle-même ? Car la doctrine sanjuaniste n'est pas de foi, elle apparaît

connaissances intellectuelles [mentales, rationnelles] dont la vérité paraît absolue. Alors, si l'âme manque d'humilité [de connaissance implacable de soi, de propension à avoir conscience des misères de l'*ego*] et n'est pas méfiante, elle sera mille fois dupe, et cette suggestion peut lui faire violence, surtout si elle est sujette à la faiblesse du sens. La pensée évoquée ne tarde pas à prendre un caractère de forte persuasion et de certitude telle, que l'âme ne s'en débarrasse qu'à force de prière. Ces pièges du démon consistent, par exemple, à dévoiler les péchés du prochain, à faire croire que certaines âmes sont en état de péché, et cela faussement, mais avec clarté, avec évidence, pour en arriver à ruiner la réputation. La personne ainsi trompée aura le désir de voir ces consciences dévoilées, sous prétexte de mettre fin à leurs péchés, et elle se figurera qu'elle est animée d'un saint zèle, et qu'elle agit pour ramener des égarés à Dieu. Il n'est pas contestable que Dieu découvre parfois les misères du prochain à des âmes saintes, afin qu'elles prient pour ces pécheurs et les convertissent... Ces inspirations viennent pourtant le plus souvent du démon, et c'est toujours pour un but mauvais, pour ruiner une réputation, pousser au péché, provoquer des tristesses... D'autres fois il implante fortement d'autres idées fausses et les fait croire ». — « C'est le propre de l'ange mauvais, — dit aussi saint *Ignace de Loyola*, — lorsqu'il se transforme en ange de lumière, d'entrer d'abord dans les sentiments de l'âme pieuse, et de finir par lui inspirer les siens propres. Ainsi, il commence par suggérer à cette âme des pensées bonnes et saintes, conformes à ses dispositions vertueuses ; mais bientôt, peu à peu, il tâche de l'attirer dans ses pièges secrets, et de la faire consentir à ses coupables desseins » (*Exercices spirituels*).

elle-même comme une « nouveauté » ; elle n'est pas l'Evangile, mais une de ces interprétations contre lesquelles saint Jean de la Croix met en garde ; si aucune connaissance n'est certaine, quelle raison avons-nous de croire à la doctrine qui le prétend ? La mystique passionnelle ne va pas sans illogismes, du fait de sa contradiction interne qui consiste, si l'on peut s'exprimer ainsi, à mettre la vertu au-dessus de la vérité, en pratique tout au moins. Une vertu individualiste vit forcément d'humiliations ; elle entraîne la vérité dans l'humiliation passionnelle, oublieuse qu'elle est de cette parole du Christ : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que va faire son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jean*, XV, 15) (1).

Devant ce refus systématique de comprendre la foi, on pourrait se demander quelle est la raison suffisante de s'y attacher ; un pur « croire » est logiquement une contradiction, abstraction de la grâce que nul ne peut revendiquer *a priori*. Et de même : quelle est donc la raison suffisante, pour l'âme, de se vider de tout — comme l'exige l'ascèse sanjuaniste — puisqu'il n'y a pas de connaissance qui puisse l'ordonner ? Si l'on entend tout sacrifier en vue du *vacare Deo*, il serait logique de commencer par la sentimentalité, — exigence logique, mais psychologiquement contradictoire, car l'héroïsme n'atteint pas la sérénité, qui est d'un tout autre ordre. L'ascèse sanjuaniste entend briser les moindres attaches, mais elle n'est pas désintéressée et ne saurait l'être, vu sa position initiale ; si elle était centrée positivement sur Dieu à l'aide de l'idée pure ou du symbole vécu, les attaches tomberaient *a posteriori* et comme d'elles-mêmes ; or elle va à la recherche d'une perfection quasiment quantitative au lieu de s'assimiler par la contemplation — tout en évitant le mal — la Perfection divine qui, elle, brûlera l'imperfection humaine. Certes, il incombe à l'homme

1. Ce passage se réfère implicitement, non seulement à la gnose, mais à l'ésotérisme en général.

dans cette proposition : « Même au cas où l'on est sûr de ne pas être trompé, il ne faut pas que l'âme s'applique à voir clair dans les articles de Foi, car il s'agit de sauvegarder le mérite obscur de la Foi pur et entier, pour arriver, par la Nuit de l'entendement, à la lumière divine de l'union ». Ce que l'auteur ne voit pas et ne peut pas voir, c'est que la vérité n'a pas à être rabaissée au niveau de nos mérites, et que, même dans la connaissance intellective la plus profonde et la plus complexe possible, — et il n'y a là pas de limites, — l'obscurité humaine est maintenue du simple fait de l'*ego* ou en d'autres termes, du fait que l'intellection n'est pas Dieu ; du reste, que la foi soit obscure ne signifie point qu'il faille l'obscurcir encore davantage.

Cette prudence excessive qui rejette même des évidences concernant la foi, ou cette croyance à la faculté quasi-illimitée du diable de « prendre l'apparence de la vérité », est la marque d'une nature passionnelle, et encline, par conséquent, aux errements de la raison prise pour l'intellect ; du reste, puisque le démon est censé être partout et que nous devons nous méfier de toute connaissance, quelle garantie avons-nous pour la vérité de cette opinion elle-même ? Car la doctrine sanjuaniste n'est pas de foi, elle apparaît

connaissances intellectuelles [mentales, rationnelles] dont la vérité paraît absolue. Alors, si l'âme manque d'humilité [de connaissance implacable de soi, de propension à avoir conscience des misères de l'*ego*] et n'est pas méfiante, elle sera mille fois dupe, et cette suggestion peut lui faire violence, surtout si elle est sujette à la faiblesse du sens. La pensée évoquée ne tarde pas à prendre un caractère de forte persuasion et de certitude telle, que l'âme ne s'en débarrasse qu'à force de prière. Ces pièges du démon consistent, par exemple, à dévoiler les péchés du prochain, à faire croire que certaines âmes sont en état de péché, et cela faussement, mais avec clarté, avec évidence, pour en arriver à ruiner la réputation. La personne ainsi trompée aura le désir de voir ces consciences dévoilées, sous prétexte de mettre fin à leurs péchés, et elle se figurera qu'elle est animée d'un saint zèle, et qu'elle agit pour ramener des égarés à Dieu. Il n'est pas contestable que Dieu découvre parfois les misères du prochain à des âmes saintes, afin qu'elles prient pour ces pécheurs et les convertissent... Ces inspirations viennent pourtant le plus souvent du démon, et c'est toujours pour un but mauvais, pour ruiner une réputation, pousser au péché, provoquer des tristesses... D'autres fois il implante fortement d'autres idées fausses et les fait croire ». — « C'est le propre de l'ange mauvais, — dit aussi saint Ignace de Loyola, — lorsqu'il se transforme en ange de lumière, d'entrer d'abord dans les sentiments de l'âme pieuse, et de finir par lui inspirer les siens propres. Ainsi, il commence par suggérer à cette âme des pensées bonnes et saintes, conformes à ses dispositions vertueuses ; mais bientôt, peu à peu, il tâche de l'attirer dans ses pièges secrets, et de la faire consentir à ses coupables desseins » (*Exercices spirituels*).

elle-même comme une « nouveauté » ; elle n'est pas l'Évangile, mais une de ces interprétations contre lesquelles saint Jean de la Croix met en garde ; si aucune connaissance n'est certaine, quelle raison avons-nous de croire à la doctrine qui le prétend ? La mystique passionnelle ne va pas sans illogismes, du fait de sa contradiction interne qui consiste, si l'on peut s'exprimer ainsi, à mettre la vertu au-dessus de la vérité, en pratique tout au moins. Une vertu individualiste vit forcément d'humiliations ; elle entraîne la vérité dans l'humiliation passionnelle, oublieuse qu'elle est de cette parole du Christ : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que va faire son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jean*, XV, 15) (1).

Devant ce refus systématique de comprendre la foi, on pourrait se demander quelle est la raison suffisante de s'y attacher ; un pur « croire » est logiquement une contradiction, abstraction de la grâce que nul ne peut revendiquer *a priori*. Et de même : quelle est donc la raison suffisante, pour l'âme, de se vider de tout — comme l'exige l'ascèse sanjuaniste — puisqu'il n'y a pas de connaissance qui puisse l'ordonner ? Si l'on entend tout sacrifier en vue du *vacare Deo*, il serait logique de commencer par la sentimentalité, — exigence logique, mais psychologiquement contradictoire, car l'héroïsme n'atteint pas la sérénité, qui est d'un tout autre ordre. L'ascèse sanjuaniste entend briser les moindres attaches, mais elle n'est pas désintéressée et ne saurait l'être, vu sa position initiale ; si elle était centrée positivement sur Dieu à l'aide de l'idée pure ou du symbole vécu, les attaches tomberaient *a posteriori* et comme d'elles-mêmes ; or elle va à la recherche d'une perfection quasiment quantitative au lieu de s'assimiler par la contemplation — tout en évitant le mal — la Perfection divine qui, elle, brûlera l'imperfection humaine. Certes, il incombe à l'homme

1. Ce passage se réfère implicitement, non seulement à la gnose, mais à l'ésotérisme en général.

de faire une partie du chemin vers Dieu ; mais c'est Dieu qui, venant à la rencontre de l'homme, fera le reste ; « cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu » (*Matth.*, XIX, 26). Une ascèse qui revendique la totalité a besoin d'alternatives : Dieu et Satan, l'agréable et le désagréable, le surnaturel et le naturel, le divin et l'humain, l'au-delà et l'ici-bas, et ainsi de suite ; il en résulte qu'elle fait pratiquement de Satan une sorte de dieu, du désagréable une valeur intrinsèque, de l'humain une réalité absolue. On oublie que dans la vérité bien des alternatives deviennent indifférentes parce que le facteur décisif vient d'un tout autre côté, ce qui revient à dire qu'on ignore la connaissance comme principe universel de purification ; on ne connaît que la volonté, qui est un moyen tout individuel et qui, dès lors qu'il vise pratiquement à l'absolu, souffre de sa propre contradiction et ne peut pas ne point engendrer la souffrance ; celle-ci, on la glorifie par compensation sentimentale.

Le cas est tout différent de la voie négative (*neti neti*) védantine : ici l'analyse quasi-indéfinie des attaches et des ruses du démon est rendue inutile par la gnose compensatoire ; cette gnose est centrée, non sur la foi et son obscurité, mais sur le Soi qui, tout en demeurant nécessairement obscur dans l'accidentalité de son affirmation mentale, n'en est pas moins lumineux et infaillible dans son Essence impersonnelle.

* * *

La doctrine sanjuaniste est celle du vide ou de l'obscurité selon la foi, l'espérance et la charité : vide de l'entendement, de la mémoire et de la volonté. Cette conception de l'espérance et de la charité est universelle, mais non celle de la foi : car ici le vide devrait être, non la négation de l'intelligence pure, mais celle du mental, de la pensée formelle ; en d'autres termes, au lieu que l'entendement s'éteigne devant le dogme,

c'est le mental qui doit s'éteindre, non devant le dogme, mais devant la pure intellection, la vision intellective directe et supra-formelle. Cela est évident, car si l'amour est le vide de la volonté et que l'espérance est le vide de la mémoire, la foi sera logiquement le vide d'une faculté se situant au même niveau, à savoir le mental, la raison ; la foi ne peut pas être le vide d'une faculté incomparablement plus éminente — parce que dépassant l'individu — que la volonté et la mémoire, et surtout, elle ne peut sacrifier le plus pour le moins, sans quoi l'on pourrait exiger aussi le « vide de la vertu » en vidant celle-ci de ses contenus. Si saint Paul a pu écrire que « la plus grande des trois [vertus théologales] c'est la charité », c'est parce que le « vide selon la volonté » est ce qui importe le plus au point de vue de la voie d'amour ; ce sens n'est de toute évidence pas exclusif, car l'amour a d'autres aspects, mais c'est le sens qui s'impose dans la perspective du « vide » ou de la « nuit ».

C'est dans cette conception sanjuaniste de la « foi » qu'apparaît nettement la différence avec la *bhakti* hindoue : celle-ci, même quand elle professe un dualisme foncier, est centrée sur la gnose, tandis que la mystique que nous avons ici en vue s'enferme dans une perspective exotérique, ce qui est contradictoire, car l'exotérisme se caractérise précisément par le fait qu'il n'exige qu'une sorte d'équilibre, parfois aussi le martyre, mais aucune « réalisation » proprement dite donc aucune « nuit », aucune « mort », aucune rupture de l'équilibre naturel de l'âme. On peut appeler « mysticisme », nous l'avons dit, ce mariage entre un dogmatisme formaliste et non-spéculatif et une voie de réalisation visant l'union, et nous avons vu aussi qu'une telle mystique ne va pas sans individualisme ; celui-ci, chez les mystiques de la Renaissance et leurs héritiers, apparaît déjà dans la forme de leurs écrits, où l'« aventure » personnelle l'emporte en quelque sorte sur les constantes normatives de la spiritualité ; rappelons également leur volontarisme qui exclut, non seulement toute intellectualité proprement dite, mais aussi

toute contemplation à base « esthétique », mode si fréquent chez les *bhaktas* (1).

Quand saint Jean de la Croix dit que « l'âme ne s'unit ici-bas à Dieu ni en comprenant, ni en jouissant ou imaginant », il faudrait pouvoir comprendre, en ce qui concerne la première des trois facultés : ni en pensant ; et quand il est dit que « la Foi dépouille l'entendement et par sa nuit l'empêche de comprendre », on aimerait lire : elle l'empêche de raisonner. La volonté et l'imagination sont négatives à l'égard de Dieu, tandis que l'intellect est positif, puisqu'il participe de par sa nature — non par quelque position accidentelle — à la Vérité ; nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : la volonté et l'imagination sont inverties, tandis que l'intellect n'est qu'obscurci. Cette inégalité de conditions apparaît clairement dans le symbolisme géométrique du triangle : le sommet se trouve, non seulement à un autre niveau que les deux angles, mais en même temps sa position est l'inverse de ceux-ci, il les regarde « de haut » ; de même, on ne saurait mettre l'intelligence pure — qui est « quelque chose de Dieu » — sur le même plan que les facultés strictement individuelles.

Si saint Paul dit que « la Foi est la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit pas », cela ne signifie pas en soi — mais cela peut signifier inclusivement et accidentellement — ce qu'entend le Docteur espagnol : « Bien que la raison adhère absolument à ces choses avec fermeté, elles ne se découvrent pas à l'intelligence, car si elles se découvraient, la Foi n'existerait plus ». La connaissance théorique la plus parfaite ne saurait abolir l'ignorance existentielle ; la preuve en est qu'il ne suffit pas d'avoir cette connaissance pour se comporter comme si

1. Ce mode, nous le retrouvons aussi dans ce qui a été appelé injustement le « naturisme » de saint François d'Assise. En tout état de cause, en admettant même que des cas de « mysticisme » aient pu se produire avant la Renaissance, il est impossible de ranger saint François dans cette catégorie, car chez lui rien n'est contraire à la gnose ; tout est intelligibilité immédiate, évidence irrésistible des réalités cosmiques ; tout est simple, concret, plein de sérénité ; aucune tourmente, pas de complications d'humilité ; une vertu qui rejoint la nature des choses, qui est comme le feu, l'eau, le vent, le soleil.

l'on voyait Dieu ; en revanche, la connaissance métaphysique est la clef certaine pour la réalisation de la Vérité ; l'intellection, à elle seule, a déjà le pouvoir de purifier le cœur, en sorte que bien des complications plus ou moins hasardeuses d'une ascèse individualiste deviennent superflues. La différence entre la foi comme croyance et la foi comme gnose consiste en ceci que l'obscurité de la foi, chez le croyant ordinaire, est dans l'intelligence, alors que chez le métaphysicien elle est dans la volonté, dans la participation d'être : le siège de la foi est alors le cœur, non le mental, et l'obscurité vient de notre état d'individuation, non d'une inintelligence congénitale. La foi du sage — du « gnostique » si l'on veut — a deux voiles : le corps et l'*ego* ; ils voilent, non pas l'intellect, mais la conscience ontologique. La sagesse, toutefois, comporte des degrés.

Au fond, il y a dans la thèse sanjuaniste une certaine confusion entre ce qui convient pour la foi et ce qui convient pour l'espérance, confusion inévitable dès lors que la thèse en question fait abstraction de l'intellect, car de deux choses l'une : ou bien les vertus théologales sont comprises au pied de la lettre, et alors la question de l'intellect ne se pose même pas ; ou bien elles sont appliquées en sens « mystique », — donc « ésotérique », — et alors la foi ne peut être détachée de la gnose qui, elle aussi, a ses obscurités inévitables, par sa connexion avec le plan humain. Saint Jean de la Croix applique en somme — puisqu'à son point de vue il n'a pas d'autre choix — à la foi ce que dit saint Paul de l'espérance : « Voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer ; car ce qu'on voit pourquoi l'espérer encore ? ».

* * *

Quand saint Jean de la Croix choisit, entre la « suavité » et la « sécheresse », cette dernière, afin d'être plus conforme à la croix du Christ, on peut accepter ce choix dans certaines limites, à condition de ne pas oublier que les deux choses se valent à un point de vue supérieur, et que c'est leur plan

commun qu'il faut dépasser. Il ne faut pas vouloir crucifier la « Nature divine » : la « suavité » que le Docteur espagnol rejette peut être une grâce intellective, alors que la « sécheresse » qu'il recherche peut n'être qu'une crispation toute humaine ; on nous dira sans doute qu'il faut tenir compte de l'originalité du saint, de sa vocation et de sa voie, mais ce qui nous intéresse ici n'est pas le génie personnel, mais la valeur normative, la méthode à structure objective et à portée universelle ; or, le caractère normatif de la voie sanjuaniste est dans sa nature fondamentale, non dans les modalités mentales spécifiques : « Le chemin de Dieu ne consiste pas dans la multiplicité des considérations, modes, manières ou goûts, bien que, de certaine façon, les commençants ne puissent s'en passer ; il n'y a qu'un seul point de nécessité absolue, c'est de savoir se renoncer franchement, à l'intérieur comme à l'extérieur, de se sacrifier pour le Christ dans un complet anéantissement. Dans ce seul exercice, on trouvera tous les autres et bien plus encore » (*La Montée du Carmel*, II, 6).

Et ceci nous amène à insister encore sur cet aspect du problème : il serait tout à fait illogique ou disproportionné de se demander comment les limitations de l'individualisme mystique s'accordent avec la sainteté et les signes les plus évidents de la grâce divine, extases, lévitations et autres, car le génie religieux et l'héroïcité des vertus fournissent une explication suffisante et pour le miracle de la sainteté et pour les miracles des saints. L'envergure de l'intelligence est une toute autre question : il est trop évident qu'on ne saurait affirmer, au point de vue catholique pas plus qu'à tout autre point de vue traditionnel, que l'héroïcité des vertus et les miracles suffisent pour prouver la valeur universelle d'une doctrine (1), sans quoi le Catholicisme par

1. Par exemple, la pureté et l'héroïsme de sainte Thérèse de Lisieux et les grâces que le Ciel lui a accordées n'empêchent point que sa « théologie mariale » [dans *Novissima Verba*] soit fort décevante, ni ne prouvent que cette théologie ait une portée autre que celle d'un goût personnel des plus restreints.

exemple devrait accepter, non seulement la théologie palamite à cause d'un saint Séraphim de Sarow, mais même les doctrines asiatiques à cause de la sainteté incontestable de certains de leurs représentants, El-Ḥallâj ou Râmakrishna par exemple ; on ne peut donc faire valoir, comme critère de valeur ou de perfection intellectuelle des doctrines sanjuaniste et thérésienne, la sainteté de leurs auteurs, bien que cette sainteté — à notre point de vue, non au point de vue de tel dogmatisme — soit une garantie d'orthodoxie intrinsèque.

* * *

La spiritualité intégrale implique essentiellement — en dehors des facteurs formels tels que les dogmes, les lois et les rites — les trois éléments suivants : l'intellection, la vertu, la concentration, ou en d'autres termes : une connaissance de l'esprit, une beauté de l'âme et un art du mental ; aspect intellectuel, moral et technique. Or, la mystique passionnelle se fonde presque exclusivement sur l'aspect moral ; elle possède parfois un élément technique — ou « yoguique » — très fragmentaire, mais elle ignore par définition l'élément intellectif.

Cependant, si nous voulons chercher un aspect positif dans l'attitude extra-intellectuelle de la mystique volontariste, — qui, elle, dépasse le cadre étroit du mysticisme, — nous dirons qu'elle est centrée, non sur le mystère de l'Intellect, mais sur celui de l'Existence : en effet, si la gnose correspond à l'Intellect divin (*Chit* en sanscrit), la volonté — ou l'amour — est de nature « existentielle » et se réfère au côté « Existence » (*Sat*) de la Réalité divine (1) ; d'où un mépris total de l'aspect logique des choses, car le respect des positions logiques appartient à la voie relevant de Dieu-Intellect. Cette distinction permet aussi de comprendre que

1. Dans toutes ces considérations, nous n'envisageons que le principe méthodique et non le degré effectif de la réalisation finale. Dans le cas du mysticisme, ce degré semble correspondre à l'Esprit divin, donc au reflet cosmique de l'Etre.

dans la voie « existentielle » il est question de « saveurs » plutôt que de « lumières », et que celles-ci sont envisagées sous le rapport de la « sensation », non de l'« intellection » ; le remplacement de la logique par le sentiment est donc tout à fait conforme à cette façon de voir. La « vérité » — hormis les dogmes qui sont censés être « incompréhensibles » — devient tout à fait secondaire dans la perspective dont il s'agit : seule compte la « réalité morale » assentie par l'être identifié à sa volonté ; le discernement intellectuel apparaît presque comme une trahison. La souffrance est un facteur inévitable dans un tel « sensualisme » : qui veut savourer Dieu, doit d'abord savourer son absence. Cette fonction mystique de la souffrance nous permet d'ajouter ce qui suit : tout mouvement spirituel qui n'est pas sorti du cadre de l'orthodoxie — et dans ce cas, il aurait cessé d'être spirituel — se réfère nécessairement à un aspect contenu dans l'Ecriture sacrée respective, qui est, pour le mysticisme, l'humanité souffrante du Christ dans ce qu'elle implique de privatif par rapport à la glorieuse union des deux natures ; le mysticisme a hérité, avec la souffrance, cette privation qui est dans la douleur comme telle et qui distingue celle-ci de l'impassibilité ; or l'impassibilité est en rapport avec la participation intellective à la nature divine.

Arrivé à la station de l'« Existence », de l'équilibre de toutes les possibilités cosmiques, le mystique — sainte Thérèse d'Avila, en l'occurence — s'exprime ainsi : « Ce qui distingue cette demeure, c'est, comme je l'ai dit, l'absence à peu près continuelle de sécheresse ; l'âme y est exempte des troubles intérieurs qu'elle éprouvait de temps en temps dans toutes les autres demeures, et elle jouit presque toujours du calme le plus pur. Loin de craindre que le démon puisse contrefaire une grâce si sublime, elle demeure bien assurée que Dieu en est l'auteur ; d'abord, comme il a été dit, parce que les sens et les puissances n'y ont aucune part, ensuite parce que Notre-Seigneur, en se découvrant à elle, l'a mise avec lui en un lieu, où, selon moi, le démon n'ose-

rait s'introduire, et dont le souverain Maître lui défend d'ailleurs l'entrée... Là, Notre-Seigneur favorise l'âme et l'éclaire au milieu d'une paix si profonde et d'un si grand silence, que cela me rappelle la construction du temple de Salomon, où l'on ne devait entendre aucun bruit ».

Dans la grande confrontation entre l'individu et l'Etre divin, qui est l'Equilibre indifférencié de toutes les possibilités d'existence, le péché apparaît comme une rupture d'équilibre manifestant celle de l'égo et barrant à celui-ci la route vers l'intégration dans l'équilibre total. Toute autre est la situation dans la voie intellective : l'action — ou l'omission — n'a d'importance, ici, que pour autant qu'elle actualise l'ignorance ; elle n'est « qualifiée » qu'en fonction de l'intellection ; elle n'est rien en elle-même. Quoi qu'il en soit, il faut partir de l'idée que l'homme est fait pour la contemplation de l'Infini et que les plaisirs, tout en transmettant par leur symbolisme effectif quelque chose de l'Infini, en détournent cependant l'âme dans l'immense majorité des cas, et cela en raison de notre chute. « Toute la vie d'un saint — a dit Origène — doit être une unique grande prière continue » ; or dans la jouissance, — à moins d'une consécration particulière, d'un effort spirituel ou d'un état de connaissance extraordinaire, — l'esprit se détourne de l'Infini, il est comme englouti dans le fini ; et comme le plaisir appelle la répétition, il devient habituel, en sorte que l'oubli de Dieu devient une habitude, aussi bien que le culte des vanités. L'homme absorbé par la jouissance devient la jouissance, il cesse d'être lui-même ; l'âme est entraînée par la périphérie, elle est comme privée de son centre. Et c'est ce qui explique la fonction capitale qu'assume, en mystique passionnelle, l'idée de péché.

La gnose objective le péché — l'erreur agie — en le ramenant à ses causes impersonnelles, mais elle subjective la définition du péché en faisant dépendre la qualité de l'acte de l'intention personnelle ; le mysticisme, en revanche, subjective l'acte en l'identifiant en quelque sorte à l'agent, mais

il objective la définition du péché en faisant dépendre la qualité de l'acte de sa forme, donc d'une norme extérieure.

Toutes les voies spirituelles concordent en ceci : il n'y a aucune commune mesure entre les moyens mis en œuvre et le résultat. « Cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu », dit l'Evangile. En réalité, ce qui sépare l'homme de la Réalité divine est une cloison infime : Dieu est infiniment proche de l'homme, mais celui-ci est infiniment loin de Dieu. Cette cloison, pour l'homme, est une montagne; l'homme se tient devant une montagne qu'il doit enlever de ses propres mains. Il creuse la terre, mais en vain, la montagne reste ; l'homme cependant continue à creuser, au nom de Dieu. Et la montagne s'évanouit. Elle n'a jamais été.

FRITHJOF SCHUON.

LES DERNIERS HAUTS GRADES DE L'ÉCOSSISME ET LA RÉALISATION DESCENDANTE

(suite) (1)

POUR ce qui est du symbolisme « descendant » de chacun des trois degrés qui nous occupent, il faut dire tout d'abord que le triangle ayant la pointe en bas ne figure que dans le 33° (2). Il est dans le bijou de ce grade où, comme du reste dans l'emblème général de l'Ordre, il surmonte « rayonnant », l'aigle à deux têtes et se trouve ainsi associé aux symboles de la Vraie Lumière et de l'autorité suprême. On indique quelquefois que, dans le bijou, ce triangle porte à son centre le *iod* hébraïque « symbole de l'existence ». Il s'agit plus exactement du symbole de l'Etre principiel, car cette lettre, première du Tétragramme, ainsi que du nom divin *Iah*, constitue à elle seule un nom divin, qui phonétiquement est le son *i* (3). Placée dans un triangle inversé, elle précise de façon indubitable qu'il s'agit alors d'une « descente divine ». On pourrait remarquer qu'un tel triangle étant le schéma géométrique du cœur, l'ensemble est un équivalent du « Cœur rayonnant » et portant à son centre la « Blessure » que l'iconographie occidentale représente quelquefois sous la forme d'un *iod* (4) ; la signification « avatârique » de ce symbole peut être considérée comme « interprétée » de façon spéciale par cette assimilation, car le « Cœur blessé » atteste le caractère « sacrificiel » de la « réalisation descendante », et, effectivement, la doctrine chrétienne fait dériver du sa-

1. Voir *Etudes Traditionnelles*, n° de juin et juillet-août 1953.

2. Il est curieux que ni le Tuileur de chez Delaunay, ni celui de Vuillaume, comme ni Ragon, ne font mention de ce triangle inversé. Par contre le Tuileur de Lausanne, ainsi que les documents publiés dans la *Maçonnerie pratique* l'indiquent clairement. Aussi figure-t-il dans l'emblème officiel de l'Ordre que nous aurons à examiner plus loin.

3. Cf. René Guénon, *La Grande Triade*, Ch. XXV.

4. Cf. René Guénon, *Le cœur rayonnant et le cœur enflammé*, *Etudes Traditionnelles*, n° de juin et juillet 1946, et *L'Œil qui voit tout*, *id.*, n° d'avril-mai 1948.

crifice christique les sacrements de la Nouvelle Loi (1). Dans l'emblème officiel de l'Ordre, le triangle inversé porte un « Œil » à la place du *iod*. Cet Œil doit être considéré alors comme l'Œil divin regardant dans la manifestation, et à ce propos René Guénon notait que le nom d'*Avalokitêshvara* est interprété habituellement comme « le Seigneur qui regarde en bas », et ajoutait que, dans ce cas, l'Œil prend plus nettement la signification spéciale de « Providence » (2) (mot qui par son étymologie indique l'idée de « vue » et même de « regard protecteur »). D'autre part, en raison de l'analogie entre le triangle inversé et le cœur, cet Œil peut être considéré aussi comme un symbole de l'Œil divin dans le cœur, ce qui présente alors une « théose » du symbole connu de « l'Œil du Cœur » (3) et, sous le rapport de la descente principielle, une figuration de l'Œil divin dans le cœur de l'*Avatâra* auquel s'identifie, par le degré de réalisation qu'exige sa fonction, le chef du centre spirituel, c'est-à-dire le Pôle de la tradition. que l'ésotérisme islamique qualifie de « Support du Regard d'Allah dans la Création ». Aussi, le centre spirituel de la tradition étant ésotérique, la résidence du chef de sa hiérarchie est symboliquement dans la Caverne, dont le triangle inversé est également le schéma, de sorte que le même symbole apparaît comme le tracé du « lieu caché » d'où le Pôle, conformément à sa nature essentiellement solaire rayonne universellement et « voit tout », restant lui-même invisible aux regards du monde.

Mais, la présence du *iod* ici, a pour nous une autre importance.. Si cette lettre constitue à elle seule un nom divin, nous savons que d'autre part le I latin qui lui correspond phonétiquement est, chez Dante, le « premier nom de Dieu » et il semble avoir été aussi Son « nom secret » chez les *Fedeli d'Amore* (4). Enfin, nous ajouterons que son équivalent

1. On pourrait remarquer aussi que la Blessure du salut, coïncidant avec le symbole de l'Etre divin, fait ressortir la présence réelle de cet Etre dans le sacrifice accompli aussi bien que dans les sacrements qui en découlent. De plus, comme le triangle avatârique est rayonnant, on pourrait y voir aussi un symbole qui réunit, en les identifiant, le Christ souffrant et le Christ glorieux.

2. René Guénon, *L'Œil qui voit tout*, *Etudes Traditionnelles*, n° d'avril-mai 1948.

3. Cela peut rappeler la « correction » implicite que fait le Cheikh El-Akbar à un célèbre vers d'Al-Hallâj. Celui-ci avait dit : « J'ai vu mon Seigneur avec l'Œil de mon cœur ». Celui-là s'exprima : « J'ai vu mon Seigneur avec l'Œil de mon Seigneur ».

4. On peut se demander naturellement comment se justifierait du point de vue spécialement chrétien cet emploi du I. A cet égard nous pouvons remarquer que cette lettre est, tant en grec qu'en latin, l'initiale du nom de Jésus (qui s'écrit avec un *iod* en hébreu), et que, dans le Christianisme, c'est le nom de Jésus qui est le moyen d'invocation par excellence, ainsi qu'on le voit surtout dans les textes hésychastes où il est spécialement en rapport avec la « prière du cœur ». Le I initial pouvait dès lors, à l'instar du *iod* du

arabe, le *yâ*, est chez le Cheikh el-Akbar un des vocables d'incantation métaphysique : il s'agit, en ce cas, du Pronom divin de la première personne du singulier, post-fixé à un autre nom (par exemple dans *innî*, composé de *inna* + *y* = « en vérité, Moi »), et que l'invocateur doit prononcer « en tant que substitut d'Allah » (*niyâbatan'ani-llâh*) ou encore mieux « par Allah » (*bi-llâh*) (1),

Or, quand nous constatons cette fonction du *iod* et de ses équivalents dans les ésotérismes judaïque, chrétien et islamique, n'est-il pas logique de penser qu'il en devrait être de même dans la Maçonnerie, ou au moins dans les organisations dont celle-ci procède pour la part qui présente ce symbole ? Nous précisons qu'il ne s'agit pas de considérer ce « nom secret » comme étant la « Parole Perdue » elle-même, car celle-ci dans son véritable sens, signifiant la possession effective de la connaissance représentée par une « Parole », en même temps que la puissance de la transmission technique, ne saurait consister dans un simple vocable quel qu'il soit. Néanmoins l'identification d'un moyen initiatique de caractère métaphysique aurait, ici, et maintenant, une importance qui n'est pas contestable. Nous ajouterons qu'il faut regarder ce nom plus spécialement comme un moyen incantatoire, un *mantra*, car le fait que le I est figuré comme un support visuel d'adoration dans le *Tractatus Amoris* de Francesco da Barberino, et que le *iod* dans le triangle inversé n'est qu'une représentation également visuelle du nom divin, pourrait faire croire qu'il s'agit seulement d'un *yantra*. A ce propos, nous pourrions ajouter que le vocable *i* pouvait recevoir une application spéciale dans l'invocation en vue de réaliser plus directement l' « ouverture » du cœur (en arabe *fat'hu-l-qalb*), ou l'éclosion de l' « Œil du Cœur ». L'articulation de cette lettre se prête d'une façon naturelle à une orientation spirituelle vers le bas (en arabe la déclinaison en *i* est appelée *khafd* = « abaissement », et, le signe vocalique *i*, *kasrah* = « brisure »), plus précisément de la gorge vers le cœur, selon un axe que figure dans l'écriture latine la forme du I, et cela évoquera aussi le symbolisme voisin de la « lance » et de la « coupe » ou du cœur lui-même, dans le vulnéraire du Christ, et dans les mystères du Graal en particulier (2).

Tétragramme, représenter à lui seul le nom de Jésus (ou du Principe manifesté) qu'il réduisait alors à une expression purement principielle et identifiait à l'Etre Premier.

1. Le Cheikh el-Akbar déclare que le dhikr avec le *yâ* est, chez les *Sâlikûn* (les Marcheurs sur la Voie), « plus haut » que celui avec le pronom *Huwa* = « Lui », celui-ci gardant toutefois son rang suprême chez les *Ârifûn* (les Connaissants).

2. De plus, en latin la lettre *i* est aussi l'impératif du verbe *ire* = « aller »,

Quant à l'aigle bicéphale son symbolisme est également très complexe. L'aigle, d'une façon générale, peut avoir aussi bien une acception dans l'ordre purement spirituel que dans l'ordre temporel. Chez les Hindous il est *Garuda*, le véhicule céleste de *Vishnou* et aussi son arme de combat contre les serpents. Dans l'antiquité classique il est, comme la foudre à laquelle il est ordinairement associé, parmi les attributs de Zeus ou Jupiter. Dans le Christianisme il représente saint Jean l'Evangéliste qui est appelé d'autre part « Fils du Tonnerre », de sorte que nous retrouvons là aussi, associés, les deux attributs de Jupiter comme d'autre part, dans l'Oiseau-Tonnerre des Peaux-Rouges. Ce qui pourra éclaircir mieux le sens de tout cela c'est que dans le symbolisme islamique, l'Aigle (*al-Uqâb*) représente l'Esprit divin (*ar-Ruhû-l-Ilâhi*) ou l'Intellect Premier (*al-Aqlu-l-Awwal*), en raison de sa résidence sur les sommets des montagnes, de son vol très haut, de sa vue puissante (on lui attribue le pouvoir de regarder le soleil sans baisser les paupières), ainsi que sa descente verticale et foudroyante sur la proie avec laquelle, après l'avoir posée un instant à terre, il se relève rapidement (1) : il a ainsi un rapport précis avec le « rapt essentiel » (*al-jadhbatu-l-ilâhiyyah*) du *Taçawwuf*, idée que la mythologie grecque exprimait de son côté par l'enlèvement de Ganymède, porté par l'aigle jusqu'au trône divin où Zeus en fit son échanson. Enfin, dans son acception de symbole du pouvoir temporel, il est un attribut de l'Empire. Sur les enseignes romaines il était figuré les ailes étendues et tenant la foudre dans ses serres, et fut ainsi l'emblème de l'Empire romain avant d'être celui du Saint-Empire ; il est aussi l'oiseau le plus fréquent dans les armoiries.

Quand il a deux têtes il peut se rapporter en même temps

et signifie alors « va » l. Entendue dans ce sens (qui n'était que trop naturel pour ceux qui usaient des ressources symboliques du latin) cette lettre recevait une valeur propulsive vers le coeur. Nous pourrions appuyer la validité de cette technique par quelques exemples que l'on trouve dans le *Taçawwuf*, mais nous n'en citerons que le suivant : Dans une certaine invocation qui commence par les mots *Allâhumma inni* = « Allahumma, en vérité, moi... (suit la demande); il est enseigné que l'invocateur doit concevoir le nom divin comme composé d'*Allâh* et *umma*, ce dernier vocable devant être entendu comme l'impératif du verbe *amma* = « se diriger vers », « marcher en tête », « ouvrir la marche », de sorte que le nom divin décomposé ainsi signifie : « Allah dirige-Toi » (ouvre la marche) « vers ». La « direction » assignée ainsi au nom *Allâh* est vers la *inniyyah* (la réalité intime) de l'être, représentée dans le texte par le mot suivant *inni* qui, commençant et finissant en *i*, est lui-même particulièrement adapté pour une descente vers le cœur, et il est indiqué d'accomplir, en même temps avec le cœur un certain acte qui est corrélatif de cette descente.

1. Dans le même symbolisme l'Ame Universelle (*an-Nafsu-e-Kulliyyah*) est représentée par la Colombe (*al-Warqâ'*), la Hylé (*al-Hayûlâ*) par le Phénix (*al-Anqâ'*) et le Corps Total (*al-Jismu-l-Kull*) par le Corbeau (*al-Ghurâb*).

à la connaissance et à l'action, à la Sagesse donc, et il figure ainsi le principe commun du sacerdoce et de la royauté tel qu'il était compris dans la tradition égyptienne par exemple (1). Mais il peut se limiter aussi au seul domaine du pouvoir impérial. Dans le Christianisme, il désignait ainsi le droit des empereurs sur l'Orient et l'Occident, et, avant qu'Othon IV ne l'ait employé dans son sceau, c'est Constantin qui, d'après les anciens héraldistes, l'aurait introduit dans l'emblème de l'Empire (2). Dans l'emblème de l'Ordre maçonnique l'aigle bicéphale porte du reste une « couronne royale » et tient dans ses serres un glaive ou une épée nue, substitut terrestre de la foudre céleste (3). Ces caractères royaux sont appuyés encore par la devise *Deus meumque jus* inscrite sur la banderole étendue entre les deux extrémités de l'épée ; cette devise, qui elle aussi est celle de l'Ordre entier, est évidemment la traduction latine du « Dieu et mon droit » de Richard Cœur de Lion. Enfin, bien qu'un symbole garde toujours en lui-même la possibilité d'une acception supérieure, les caractères contingents qui peuvent l'affecter témoignent cependant que sa fonction est pratiquement spécialisée et limitée à un ordre moins élevé (4).

Enfin, pour conclure cet examen, on peut remarquer que dans l'emblème de l'Ordre sur cet aigle se trouvent ainsi réunis des attributs qui se réfèrent aux caractères que nous avons déjà identifiés comme revêtant les trois degrés suprêmes de la hiérarchie écossaise : la couronne pour le caractère « monarchique », le glaive ou l'épée pour le « militaire » et, en raison de la mention du « Droit », la devise *Deus meumque jus* pour le « judiciaire », qui correspondent à trois domaines de la fonction impériale. Le fait que cet ensemble est surmonté du triangle avatârique rayonnant indi-

1. La même idée est exprimée par la tradition qui mentionnait les deux aigles envoyés de l'Orient et de l'Occident par Zeus et qui se rencontrèrent à la Pierre blanche de Delphes qui marqua ainsi le « nombril de la terre », c'est-à-dire une image du centre du monde.

2. On peut rapprocher de ce symbole la tradition classique disant que dans la ville de Pella, deux aigles demeurèrent toute la journée sur le faîte du palais où la reine-mère mit au monde celui qui devait être Alexandre le Grand, ce qui fut interprété comme un présage du double empire dans lequel ce monarque devait réunir l'Orient et l'Occident.

3. Nous ferons remarquer que nous soulignons ainsi, ce que les symboles expriment par leur forme immédiate, car autrement comme on le sait, l'épée, se *rapporte elle-même* au Verbe divin.

4. *Dans la Maçonnerie moderne il arrive même que les symboles sont* détournés de tout sens normal, et on leur fait porter des significations proprement anti-traditionnelles. C'est ainsi que dans l'un des documents connus (*Maçonnerie Pratique*, II, p. 50 ; cf. p. 15-21) ; il est dit de l'aigle bicéphale, reconnu comme « symbole égyptien de la Sagesse », qu'« une de ses têtes représente l'Ordre, l'autre le Progrès, et comme ses deux têtes lui permettent d'étendre circulairement, c'est-à-dire partout, ses regards vigilants, cet emblème signifie que la Vraie Sagesse consiste dans l'Ordre et le Progrès ».

querait que cette fonction doit être conçue ici comme procédant d'un mandat proprement divin.

Si on examine les rituels du 33e degré on trouve quelques éléments qui se rapportent explicitement à la fonction d'un centre traditionnel, mais encore avec ce caractère impérial. Ainsi selon l'une des rédactions, dans le rite d'ouverture d'un Suprême Conseil, lorsque le Président, le Très-Puissant Souverain Grand Commandeur, demande au Puissant Souverain Lieutenant Grand Commandeur : « Quelle est notre mission ? », celui-ci répond « *De discuter et de promulguer les lois* que la Raison et le Progrès rendent nécessaires pour la félicité des peuples et de délibérer sur les moyens les plus efficaces à employer pour combattre et vaincre les ennemis de l'Humanité » (1). Si on laisse de côté les mentions d'introduction évidemment moderne, comme celles du Progrès et de l'Humanité (car pour la Raison au moins elle pourrait s'y trouver normalement si l'on entendait dans un autre sens que celui qu'elle a dans la conception moderne), on voit bien que la fonction traditionnelle à laquelle se réfèrent les travaux de ce grade était d'ordre « légiférant ». Dans le cycle traditionnel post-mohammadien, cela, de toute façon, ne peut évidemment pas concerner une législation de caractère « prophétique », et comme en fait le texte parle d'une législation d'ordre politique et social, ce dont il est question ne se comprend vraiment que dans le cadre d'une civilisation où cet attribut est exercé par une autre autorité que celle proprement religieuse. La source d'une telle législation est alors l'inspiration intellectuelle qui peut intervenir même en dehors du domaine de la pure connaissance. Il y a ainsi des législations politiques et sociales, mais traditionnelles, qui sont à compter dans ce que nous avons appelé le type traditionnel « sapiential », et dont un cas facile à situer est celui du droit romain qui a même ceci de significatif qu'il devait subsister comme élément indispensable pour la constitution d'une civilisation chrétienne, car le Christianisme, dans sa forme « prophétique », n'avait d'autre cadre juridique, et, d'une façon générale, exotérique, que celui du Judaïsme, et, pour pouvoir s'étendre à la gentilité il devait s'appuyer sur les éléments qui pouvaient y suppléer, et en accord avec lesquels il devait réaliser une adaptation d'ensemble, ainsi qu'on le voit du reste même pour la forme doctrinale (2). De ce fait

1. *Maçonnerie Pratique*, II, p. 23.

2. Ce que nous venons de dire est en rapport avec la question fort complexe des deux sources « législatives », l'une de caractère « prophétique », l'autre de caractère « sapiential », de la civilisation chrétienne, et même de la tradition chrétienne dans un sens spécialement religieux. Mais pour pouvoir la traiter il faudrait une autre occasion que celle-ci : toutefois certaines remarques que nous devons faire encore plus loin permettront de donner quelques autres précisions.

la civilisation chrétienne comportait, dans une certaine mesure, la subsistance du pouvoir légiférant, or compte tenu de la constitution traditionnelle du monde occidental, ce que dit le rituel maçonnique précité ne peut se rapporter régulièrement qu'à la fonction du Saint-Empire. La suite du texte précise du reste que le devoir des membres est de « défendre les immortels principes de l'Ordre et de les propager sans cesse sur toute la surface du Globe ». La Maçonnerie moderne a pris ainsi à sa charge, en même temps que les vestiges d'une hiérarchie ésotérique, le rôle de législateur du monde, et on sait avec quel succès.

Il n'en est pas moins vrai que dans les formules maçonniques cet attribut monarchique et légiférant se présente avec des caractères qui évoquent les formes gouvernementales et parlementaires du monde extérieur, et il y a alors quelque difficulté à accorder cela avec l'idée qu'on peut se faire de la constitution d'un centre spirituel, même si on concédait que la Maçonnerie en reproduit de très loin la figure. C'est qu'en réalité il faut compter aussi avec toutes les altérations et les aménagements successivement opérés à l'égard des vestiges provenant d'un tel centre, et, en fait, depuis que l'organisation maçonnique est apparue sur le plan visible de l'histoire, on a bien des preuves de modifications fréquentes tant des rituels que de la forme organique. Mais nous devons dire encore que les changements les plus importants ont dû précéder l'époque de la constitution maçonnique moderne, et cela à l'intérieur même des organisations dont la Maçonnerie a recueilli directement ou indirectement l'héritage. Dans ces conditions il est concevable que l'image de ce centre traditionnel dont nous parlons ait été déformée en fin de compte. En tout cas, certaines autres choses que contient le symbolisme maçonnique ne peuvent être expliquées en dehors de la conception proposée dès le début.

Ainsi, dans le rite d'initiation de ce grade le récipiendaire est « admis à recevoir l'*éclatante lumière du Suprême Conseil*, pour pouvoir réfléchir ses clartés sur l'esprit de ceux qui sont dans les ténèbres », et on lui dit entre autres : « Le Delta d'or qui brille sur votre poitrine répand d'éclatants rayons, pour représenter les clartés maçonniques que vous êtes voué à répandre à profusion sur les intelligences des maçons et des profanes qui n'ont pas comme vous le bonheur sans égal de *pouvoir contempler la Vérité Suprême face à face et sans voile* » (2). Ici il s'agit donc de connaissance pure et même de l'ordre le plus élevé (et on peut se demander que doivent

1. *Maçonnerie Pratique*, II, p. 23.
2. *Maçonnerie Pratique*, II, pp. 34 et 42.

penser les initiateurs et les récipiendaires modernes, les uns en prononçant, les autres en écoutant des déclarations si formidables et définitives), et en même temps on trouve clairement indiquée la fonction illuminatrice que revêtaient les initiés effectifs correspondant à ce grade. Après tout ce que nous avons dit de la nature et des conditions de la réalisation descendante, il n'est pas possible de voir ici autre chose qu'une image lointaine et matérialisée de réalités de l'ordre le plus transcendant, mais qu'un centre spirituel pouvait réfléchir normalement à un degré ou à un autre, et dont les symboles, dans la forme maçonnique, sont devenus à peu près monnaie courante.

Mais en raison même de ce que nous avons dit de la réalisation descendante, et malgré tout ce qu'on peut admettre comme altération de formes dans l'organisation que nous présente la Maçonnerie, on peut se demander pourquoi l'initiation à ce grade, comme du reste à tous les autres grades, est présentée ici comme une admission dans un « temple », et pourquoi le travail initiatique comporte la participation à des travaux d'une « assemblée » d'initiés ayant naturellement tous le même degré, ici le 33°, et organisés eux-mêmes en une hiérarchie spéciale comptant de multiples fonctions. La seule notion générale d'un centre spirituel avec une hiérarchie de fonctions principielles n'est certainement pas suffisante pour expliquer la situation, et, d'autre part, il est difficile de penser qu'il n'y ait pas une raison plus profonde qui justifie cette forme d'organisation dont le symbolisme conservé témoigne d'un évident caractère sacré. De plus, aux autres degrés de l'organisation maçonnique, il y a également des assemblées organisées plus ou moins analogiquement, ce qui fait qu'on a une hiérarchie d'assemblées, correspondant en somme à celle des grades. Pour rendre compte de cette situation, nous devons faire appel à des notions concernant l'organisation des catégories initiatiques dans l'ésotérisme islamique. A cet égard il est nécessaire de préciser tout d'abord que, dans toute forme traditionnelle, les fonctions ésotériques se groupent d'une façon générale dans deux ordres qui correspondent à deux domaines initiatiques : l'un de ces domaines est celui de la réalisation spirituelle proprement dite, l'autre est celui de l'organisation et de la direction ésotérique du cosmos et de la communauté traditionnelle. Dans l'Islam, le premier domaine est celui des fonctions du *Sulûk*, c'est-à-dire de la « marche initiatique » conçue en vue de la pure réalisation personnelle, et le deuxième est celui du *Taçarruf*, c'est-à-dire du gouvernement ésotérique des affaires du monde. De ces deux ordres de hiérarchies dont les attributs et les caractères peuvent toutefois être cumulés, à un degré ou à un autre,

par les mêmes initiés, le deuxième surtout comporte des catégories ésotériques spéciales selon les secteurs d'activité existants, avec des formes d'organisation et des moyens assez variés. C'est ainsi qu'en dehors d'une hiérarchie générale que réunit l'Assemblée des Saints (*Dîwânu-l-Awliyâ*), il y a des hiérarchies spéciales avec des « assemblées » correspondantes pour chacun de ces groupes ou de ces catégories ésotériques que comporte l'organisation du monde. Comme entre les différents niveaux et secteurs où se situent fonctionnellement ces groupes et catégories initiatiques, il y a une hiérarchie naturelle, ces assemblées se situent entre elles dans un certain ordre avec lequel la hiérarchie des grades maçonniques pourrait être comparée, tout en tenant compte qu'il s'agit de choses appartenant à des formes traditionnelles assez différentes l'une de l'autre. Seulement il est à peine besoin de préciser que les hiérarchies ésotériques réelles n'empruntent pas des formes aussi extérieures et matérialisées, que celles que présente une organisation initiatique ordinaire surtout quand celle-ci est basée sur un système de grades symboliques et possède une constitution plus ou moins administrative, comme c'est le cas pour la Maçonnerie. De la même façon, les « localisations » que l'on assigne quelquefois à ces assemblées ésotériques ne sauraient être prises à la lettre, quoiqu'il y ait lieu de tenir compte de certaines correspondances d'ordre spatial. Pour ce qui est du *Dîwânu-l-Awliyâ*, s'il est dit qu'il se tient dans la Caverne *Hirrâ*, dans laquelle le Prophète avait fait ses retraites spirituelles, il ne faut pas oublier que ce *Dîwân* est un équivalent du « Temple du Saint-Esprit », et que « le Temple du Saint-Esprit est partout », mais qu'il est surtout dans le « Cœur du Connaissant », qui est lui-même la Caverne initiatique et le Trône seigneurial. Disons aussi que le *Dîwân* est présidé par le Pôle dont la réalité apparaît alors comme une véritable théophanie. Ceux qui composent l'assemblée et dont les degrés de réalisation peuvent être néanmoins assez divers, voient en lui, en un certain sens, et en des « similitudes » qui correspondent à différents degrés de subtilité, la Vérité face à face (quoique par ailleurs il soit dit que les regards ne peuvent pas supporter le rayonnement fulgurant du visage du Pôle, ce qui se rapporte seulement à un certain aspect de sa nature et à un effet conditionnel de sa présence). C'est cela seul qui peut rendre compte du texte précité du rituel qui parle du « bonheur » qu'a l'initié reçu dans le Suprême Conseil, de « pouvoir contempler la Vérité face à face et sans voile », et c'est cela même qui montre aussi qu'il n'est pas nécessaire d'envisager dans ce cas la question de la réalisation descendante, car les membres du *Dîwân* même ne sont pas tous des êtres parvenus à l'Identité Suprême. La question

de la réalisation descendante ne se pose véritablement que dans l'ordre de la réalisation personnelle, et la théophanie qu'elle implique est tout d'abord d'ordre intérieur. Les théophanies de l'ordre relativement « extérieur », comme celles qui ont lieu dans le *Dîwân* ou dans tout centre spirituel, n'en sont qu'une image, et c'est pourquoi lorsque, dans une organisation, l'initiation emprunte les formes symboliques de l'admission dans le centre spirituel suprême, il ne s'agit pas non plus d'une initiation à la réalisation descendante.

Enfin dans le rituel de clôture, lorsque le Président demande à son Lieutenant l'heure symbolique des travaux celui-ci répond : « Le Soleil du matin illumine le Conseil... », et le Président dit : « Puisque le Soleil est levé pour illuminer le monde, levons-nous Illustres Souverains Grands Inspecteurs Généraux, mes Frères, pour *aller répandre les clartés de la Lumière* dans l'esprit de ceux qui sont dans les ténèbres et pour aller remplir notre *sublime mission* de vaincre ou de mourir pour le Bien, la Vertu et la Vérité ». Ceci se rapporte encore au rôle essentiellement solaire d'un centre spirituel. Mais ce qui est encore d'un intérêt particulier c'est que dans l'une des rédactions de ce rituel de clôture (1), le Président, élevant les mains fait une invocation au « glorieux et éternel Dieu, Père de la lumière et de la vie, très miséricordieux et suprême régulateur du Ciel et de la Terre », et conclut : « Puisse *le Saint-Enoch* d'Israël et le Très-Haut et Très-Puissant Dieu d'Abraham, d'Isaac et Jacob nous enrichir de ses bénédictions, maintenant et à jamais ! ».

On constate ainsi que l'autorité spirituelle qui préside aux travaux du Suprême Conseil Ecossais est le même prophète vivant que l'Islam appelle Idrîs, et que nous avons vu mentionné dans le quaternaire des fonctions qui figurent la hiérarchie suprême du Centre du monde. Cela nous permet de revenir sur la question de la hiérarchie que constituent les quatre Prophètes vivants et de donner une précision que nous avons réservée jusqu'ici. Comme nous l'avons déjà dit Henoch-Idrîs est situé au ciel du Soleil, ciel qui est le « Cœur du monde » et le « Cœur des Cieux ». Disons maintenant que le Cheikh al-Akbar désigne encore quelquefois ce *rasûl* de l'épithète de « Pôle des esprits humains » (cf. *Futûhât*, ch. 198, s. 24 ; cf. s. 31) et d'autre part qu'il qualifie le maqâm spirituel qui lui correspond de maqâm *qutbî* (« polaire ») (cf. *Tarjumânu-l-achwâq*, 2) ; or de tels qualificatifs il ne les emploie pour aucun des prophètes qui, « vivants » ou « morts », président aux autres cieux planétaires, quoique chacun de ceux-ci soit le « Pôle » du ciel correspondant. Il en résulte que, malgré les assimilations et les rapports de parenté étroite

1. Ragon, *Rituel du Souverain Grand Inspecteur.*

que nous avons signalés entre les quatre prophètes vivants, c'est Idrîs qui, parmi ceux-ci, peut être considéré comme étant le Pôle, et cela a son intérêt quand on veut se rendre mieux compte du rapport de ce même prophète avec les travaux du Suprême Conseil de la Maçonnerie Ecossaise.

M. VÂLSAN.

(à suivre).

LES LIVRES

Maurice PAILLARD. — *Introduction et table des matières des Constitutions des Francs-Maçons de* 1723, publiées en englais et en français (Londres et Dunstable, 1952). M. Maurice Paillard, 33e, Vénérable de la Loge *Hiram* à l'Orient de Londres et ancien membre du Conseil de l'Ordre du Grand Orient de France, vient de publier, dans une très belle édition, les *Constitutions des Francs-Maçons* de 1723, reproduites en fac-similé, avec traduction française en regard. C'est là un document fort important dans son ordre et nous regrettons seulement que son prix le mette hors de portée de la bourse de beaucoup de Maçons français studieux. On sait, en effet, qu'il n'existe des *Constitutions* que deux traductions françaises complètes, l'une par le F.·. de la Tierce, publiée en 1742 et rééditée en 1745, devenue très rare ; l'autre par Mgr E. Jouin, publiée en 1930 et épuisée depuis lors. Si paradoxal que cela puisse paraître, beaucoup de Maçons français n'ont jamais lu autre chose que des extraits des *Constitutions* dites d'Anderson qu'ils considèrent pourtant comme la charte de leur institution, et, malheureusement la nouvelle traduction, à cause de son prix, ne contribuera guère à combler cette lacune. On a eu toutefois l'excellente idée de faire un tirage à part, à un prix abordable, de l'introduction due à la plume de M. Maurice Paillard et qui contient elle-même une intéressante documentation. C'est de cette seule introduction que nous nous proposons de rendre compte ici.

Au point de vue documentaire, cette partie de l'ouvrage contient des extraits des procès-verbaux de la Grande Loge de Londres, d'après l'édition de 1784 du *Livre des Constitutions* et la dédicace de l'édition de 1738, le reste étant occupé par l'avant-propos, l'introduction, les notes et appendice de M. Paillard. L'auteur signale tout d'abord le flottement qu'on peut constater dans la terminologie technique du *Livre des Constitutions* de 1723. C'est ainsi que le mot « Frère » (*Brother*) signifie parfois « Membre de la Confrérie » sans distinction de degré ou de fonction, parfois « Maçon du 1er degré » (*Mason of the first degree*) par rapport à « Compagnon » (*Fellow-craft*) ou Maçon du 2e degré ; le mot « Apprenti » également employé pour désigner le Maçon du 1er degré l'est aussi pour désigner une personne qui n'est pas encore Frère ou Maçon du 1er degré, c'est-à-dire, croyons-nous, un « aspirant » qui accomplit son temps de probation, l'initié au 1er degré étant désigné alors comme « apprenti enregistré » (*Entered Apprentice*). Il y a plus étrange : il ressort du *Livre des Constitutions* que, conformément à l'opinion reçue, il n'existait alors que deux degrés, ceux d'Apprenti et de Compagnon, le titre de Maître désignant non un grade, mais une fonction :

celle de Maître de la Loge qu'on appelle maintenant Vénérable. Cependant, au titre III de l'Obligation, une phrase est rédigée de façon telle qu'elle semble établir l'existence d'un grade de Maître. M. Paillard voit là un *lapsus calami*, ce qui est bien possible, mais il se trouve que, dans les *Constitutions* de 1784 et même dans celles de la Grande Loge Unie d'Angleterre actuelle, cette Obligation III est rédigée selon le texte de 1723. Comment s'expliquer qu'une erreur évidente soit maintenue ainsi pendant des siècles ? L'apparition du grade de Maître demeure décidément un des grands mystères de la Maçonnerie spéculative.

L'auteur s'efforce ensuite d'établir que les *Constitutions* de 1723, notamment les *Obligations* et *Règlements généraux* sont en stricte conformité avec les vieilles « constitutions gothiques », les archives, usages, etc... des anciennes Corporations des Maçons-Constructeurs, « dont l'organisation traditionnelle remonte aux époques les plus reculées de l'histoire de l'architecture ». Les *Obligations d'un Franc-Maçon*, qui constituent la section la plus importante du livre n'auraient d'autre part, subi « aucune modification digne d'être mentionnée avant 1815, date de la publication des nouvelles Constitutions par la Grande Loge Unie d'Angleterre, fondée en 1813, soit quatre-vingt-douze ans après la publication des Constitutions d'Anderson ». Seule la 2e édition, celle de 1738, contient une variante sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Et M. Paillard en vient aussitôt à la fameuse première Obligation de 1723 concernant Dieu et la Religion, « laquelle est l'exposé succinct des véritables bases, buts et tendances de la Confrérie » et il reproduit ce texte mille fois cité, avec la phrase suivante que nous tenons à replacer sous les yeux du lecteur : « Mais quoique dans les Temps anciens les Maçons fussent tenus dans chaque Pays d'être de la Religion, quelle qu'elle fût, de ce Pays ou de cette Nation, néanmoins *il est maintenant considéré plus expédient de seulement les astreindre à cette Religion sur laquelle tous les Hommes sont d'accord*, laissant à chacun ses propres opinions ». Comment M. Paillard, et bien d'autres avec lui, ne voient-ils pas que les mots soulignés détruisent d'une façon totale, définitive, la thèse de la « stricte conformité » des Constitutions de 1723 avec les obligations, règlements et usages des anciens Maçons opératifs, puisque le texte même dont ils se sont institués les défenseurs déclare expressément qu'on a apporté un changement sur un point aussi important que l'obligation pour un Maçon d'avoir une religion ou le droit de n'en avoir point ? Comment ne pas penser aussi qu'on a pu considérer *more expedient*, puisqu'on en était à l'opportunisme, de modifier aussi quelques autres choses dont on n'aura pas jugé... *expédient* de parler, surtout après l'incinération faite « avec trop de hâte » des « manuscrits très précieux concernant la confrérie, ses loges, règlements, obligations, *secrets* et usages » par « quelques frères scrupuleux » ? (comptes rendus de l'année 1720).

Nous n'invitons personne à se « convertir », mais si on ne veut pas de religion pour soi-même et pour ses frères, nous voyons mal pourquoi on tient tant à se réclamer de lointains ancêtres qui auraient vu une telle attitude avec horreur. M. Paillard estime que la position de la Maçonnerie anglaise manque de netteté, en

ce sens que l'actuelle rédaction de la première obligation en vigueur à la Grande Loge Unie d'Angleterre serait en désaccord avec l'esprit de l'ensemble des cinq autres obligations. Ne pense-t-il pas que sa propre position et celle des Maçons français qui partagent ses vues manquent également de netteté ?

M. Paillard voit la marque d'un « esprit de tolérance » dans la rédaction de la première obligation telle qu'elle figure dans l'édition de 1738 : « Un Maçon est obligé de par sa Tenure d'observer la Loi Morale, en tant que véritable Noachite ». Nous ne savons quelle portée Anderson entendait donner à cette prescription dont on retrouve des traces fort anciennes, notamment dans l'ancienne constitution d'York, et s'il entendait que l'observance des « 3 grands articles de Noé » (pourquoi 3, puisqu'il y a 7 commandements noachites ?) représentaient tout ce qu'on pouvait exiger d'un Maçon en fait de religion, mais nous sommes bien persuadé que cela ne pouvait être le point de vue des anciens Maçons. Cette prescription ne pouvait autoriser les anciens Maçons à s'abstenir de toute religion définie car une telle attitude était absolument étrangère à l'homme du moyen âge : elle est à retenir comme témoignage du fait que la Maçonnerie n'était pas liée rigoureusement à une religion déterminée et avait la possibilité d'intégrer des hommes appartenant à divers exotérismes et qui, *par cette appartenance même*, se trouvaient observer les commandements des Noachites lesquels, de par leur caractère général, se trouvent être communs aux principales religions connues et constituent un minimum nécessaire mais non suffisant dans la dernière période du cycle. Témoignage du caractère supra-confessionnel de la Maçonnerie, mais non de « tolérance » au sens habituel du mot, ni d'une attitude a-religieuse.

On sent bien que l'auteur ne pouvait se dispenser d'aborder l'inévitable question de la Bible en Loge. En se reportant aux procès-verbaux de la Grande Loge de Londres reproduits dans l'édition de 1784 des *Constitutions*, M. Paillard fait ressortir que dans les cérémonies de la Confrérie, la Bible n'apparaît pas ou apparaît à un rang très modeste, et que les trois « grandes lumières » n'étaient pas, à cette époque, la Bible, le Compas et l'Equerre, mais il ne nous apprend pas ce qu'elles étaient ; bien qu'il nous dise « on remarquera la véritable signification du mot *lumière* », rien ne l'indique dans les textes qu'il cite. On lit : « la première lumière portée par le Maître de la 4e Loge... la deuxième lumière portée par le maître de la 3e Loge... la troisième lumière portée par le maître de la 2e Loge », sans autre précision. Ces « lumières » étaient-elles de simples candélabres ? Il resterait à savoir alors ce qu'elles voulaient symboliser.

Nous nous sommes assez longuement étendu dans notre article de mars 1953 (*La « première grande lumière »*) sur le rôle de la Bible en Maçonnerie pour nous dispenser d'y insister aujourd'hui. Pour retrouver une Maçonnerie vraiment traditionnelle et initiatique, ce n'est certes pas aux documents de la période 1717-1813 que nous aurions recours. La Maçonnerie pleinement orthodoxe est pour nous celle antérieure à 1717, et les textes qui nous en sont parvenus ont à nos yeux incomparablement plus d'autorité, surtout ceux des XIVe et XVe siècles (on n'en connaît pas de plus anciens), que tout ce qui est venu ensuite. Ce qui,

dans les temps modernes, nous paraît le plus digne d'intérêt, ce sont les « rectifications » de la période 1813-1815 après la fondation de la Grande Loge Unie d'Angleterre, rectifications inspirées par les « Anciens » qui, pour nous, et contrairement à l'opinion de Gould et de M. Paillard, étaient véritablement des « Anciens », c'est-à-dire des dépositaires des anciennes traditions altérées à l'époque d'Anderson, même si leur constitution en Grande Loge était récente. Du point de vue historique et documentaire — bien secondaire pour nous — bien des questions restent en suspens. Tandis que M. Claudy, dans l'article de *Masonic Light* que nous avons analysé dernièrement, nous assurait que les anciens manuscrits ne mentionnaient pas la Bible, M. Paul Naudon dans son récent ouvrage sur *Les Origines religieuses et corporatives de la Franc-Maçonnerie* signale les Ordonnances des Maçons d'York de 1352, révisées en 1370 et 1409 et dont le Règlement, tel qu'il est analysé dans les annales de l'abbaye cistercienne d'York prescrit au Maçon de « jurer sur la Bible ». Toutes ces divergences des historiens de la Maçonnerie nous troublent fort peu. Qu'on retrouve ou non des documents établissant de façon certaine la présence de la Bible en Loge dans l'ancienne Maçonnerie est indépendant du fait que le symbolisme et le rituel maçonniques désignent incontestablement la Bible comme le Livre Sacré de la Maçonnerie. Et le témoignage des symboles est, pour nous, plus important que le témoignage des textes. Bien que beaucoup de modernes aient tendance à l'oublier, la vérité intégrale ne nous sera jamais donnée par les textes et, par définition, cela est encore plus vrai dans le domaine initiatique que dans tout autre. Mais les « initiés » de notre temps croient-ils sérieusement à l'ésotérisme, nous voulons dire à la discipline du secret, à la transmission orale ? Nous avons — et de divers côtés — de sérieuses raisons d'en douter...

André Bouton et Marius Lepage. *Histoire de la Franc-Maçonnerie dans la Mayenne* (1756-1951) (Le Mans imprimerie Monnoyer). — Cette monographie ne peut manquer de retenir l'attention de quiconque, sympathisant ou adversaire, s'intéresse à l'histoire de la Maçonnerie, et il serait souhaitable que dans toutes les provinces françaises, des érudits, Maçons ou profanes, entreprennent des travaux aussi solidement documentés que l'ouvrage qui nous est présenté ici pour le département de la Mayenne : l'histoire tout court — et non pas seulement l'histoire de la Maçonnerie — ne pourrait qu'y gagner. Tableaux de Loges, pièces d'archives, biographies de Maçons mayennais nourries uniquement de faits, on a là un travail d'allure un peu austère mais rassurant par là même, car c'est avec le commentaire que commencent trop souvent la fantaisie et l'interprétation tendancieuse. On ne saurait faire grief aux auteurs d'une certaine sécheresse puisqu'elle procède de leur souci d'objectivité. Tel quel, on aurait tort de croire que l'intérêt de l'ouvrage ne dépasse pas le cadre local : il prend sa valeur, au point de vue de l'histoire générale, du fait qu'il est une pièce importante à verser au dossier d'un procès ouvert depuis un siècle et demi : celui du « complot maçonnique » contre le trône et l'autel avant

et pendant la Révolution française. Aux yeux d'un lecteur de bonne foi, la thèse d'un « complot » qui serait le fait de la Maçonnerie française ne résiste pas à la lecture du livre de MM. Bouton et Lepage. On en retire la conviction que les Maçons mayennais — et bien d'autres sans doute — furent, dans l'ensemble et à chaque époque, d'honorables citoyens vivant avec leur temps et en partageant la mentalité générale. Aussi, durant la crise de 1789-1795, furent-ils très divisés : il y eut parmi eux, comme chez tous les Français non-Maçons, de fervents monarchistes, des émigrés, des tièdes et d'ardents révolutionnaires ; parmi les prêtres affiliés à l'Ordre maçonnique, les uns furent des « curés constitutionnels », les autres refusèrent de prêter serment, furent déportés ou guillotinés, martyrs de la foi. S'il y eut « complot », tout ce qu'on peut dire c'est que certains de ses agents se trouvaient sans doute dans la Maçonnerie, comme il s'en trouvait dans tous les corps constitués. Ce que, pour notre part, nous trouvons regrettable, c'est que les Maçons fussent aussi divisés — donc aussi privés d'une direction ferme — que le monde profane et qu'ils fussent perméables à tous les courants d'idées de ce monde, comme ils le sont encore. Cela prouve assurément que la Maçonnerie du XVIII[e] siècle n'était déjà plus ce que doit être une organisation initiatique, mais ceci est un autre débat. — Plus tard, seulement, après la Restauration et surtout après 1848, les Maçons mayennais, comme les autres Maçons français, trouvèrent une sorte d'unité de tendances qui s'établira dans le sens du laïcisme et des idées sociales « avancées », jusqu'au moment où, vers 1926, des Frères se rendront compte » qu'un certain malaise ronge la Maçonnerie » et se demanderont si l'Ordre maçonnique ne doit pas être « autre chose que l'écho des luttes profanes ». Depuis lors, et notamment à la Loge Volney, à l'Orient de Laval, on se préoccupera davantage de rituel et de symbolisme, voire de doctrines métaphysiques. Aussi ne pouvons-nous souscrire aux conclusions des auteurs : « Devant les mêmes symboles, les mêmes rites, les mêmes principes fondamentaux que ceux présentés aux Maçons du XVIII[e] siècle, le Maçon du XX[e] — s'il comprend bien son Art — réagit de la même façon. Immuable sans être cristallisée, la Maçonnerie donne aux problèmes éternels, des solutions identiques à celles qu'elle apportait il y a deux cents ans ». Certes, il y a eu continuité dans les rites et les symboles — sinon il n'y aurait plus d'initiation maçonnique — mais c'est à peu près tout ce qu'il y a de commun entre le Maçon français du XVIII[e] siècle et du XIX[e] et celui d'aujourd'hui, s'il est au nombre de ceux qui se penchent — les auteurs le reconnaissent — « *avec une ardeur jusque-là jamais connue* sur la signification profonde des rites et des symboles ». Pour autant qu'on en puisse juger par les documents connus, les Maçons français du XVIII[e] siècle (à de rares exceptions près) et ceux du XIX[e], de la Mayenne ou d'ailleurs, ne semblent guère s'être préoccupés des « problèmes éternels », nous voulons dire ceux de la réalisation spirituelle qui sont la raison d'être de toute organisation initiatique, mais qui sont entièrement étrangers à la mentalité des philosophes progressistes et humanitaires autant qu'à celle des amateurs de sciences occultes. Le respect du Maçon d'aujour-

d'hui pour ceux qui ont assuré la transmission de l'initiation ne doit pas lui faire oublier que la rénovation de la Maçonnerie ne s'effectuera pas en continuant la route suivie depuis deux siècles et demi mais en retrouvant un plus ancien chemin qui avait été oublié mais dont l'entrée a été dégagée progressivement en ce dernier quart de siècle, du moins sur le plan théorique.

Roger Priouret. *La France-Maçonnerie sous les lys*. Préface de Pierre Gaxotte (Paris, Grasset, 1953). — Sous le patronage un peu inattendu de M. Pierre Gaxotte l'auteur nous donne un tableau fait, comme il le dit lui-même, sans prévention et même avec sympathie, de la Maçonnerie spéculative en France jusqu'en 1794. Cette sympathie ne permet pas de penser que l'auteur ait poussé au noir les couleurs de son tableau par un choix malicieux des documents ; le livre n'en est que plus terrible pour l'Ordre, dans la période envisagée. M. Priouret a consacré quelques pages aux débuts de la Maçonnerie moderne en Angleterre ; il semble accorder davantage d'importance à Désaguliers qu'à Anderson bien que ce dernier soit demeuré plus célèbre du fait que son nom est attaché au *Livre des Constitutions*. M. Priouret croit découvrir une raison honorable à l'action de Désaguliers : lutter contre la vague d'immoralité qui sévissait en Angleterre depuis la fin des guerres religieuses par l'expansion de la Maçonnerie dont la règle serait « la religion naturelle codifiée et mise en pratique ». Mais comme la prétendue religion naturelle est, en fait, l'absence de religion, on pourrait penser que le pasteur Désaguliers a partie liée avec les libres-penseurs, mais ce n'est pas du tout cela : « notre pasteur veut seulement toucher, au delà de ceux qui croient et pratiquent, ceux qui ont perdu leurs convictions religieuses ». Ce sont « les ignorants, les faibles, et les débauchés impertinents » que Désaguliers veut « ramener dans le droit chemin par la religion naturelle, conçue comme le fonds commun à toutes les variétés du christianisme ». L'hypothèse est ingénieuse, et c'est sans doute la seule qui puisse laver Désaguliers de l'accusation d'avoir fait consciemment œuvre anti-traditionnelle, mais voilà une bien peu flatteuse origine pour la Maçonnerie moderne ! M. Priouret, qui ne semble pas soupçonner la vraie nature de l'initiation, ne soupçonne pas davantage que son hypothèse — peut-être fondée — fait, en tout cas, de Désaguliers l'agent, conscient ou inconscient, de la plus grave des profanations en employant une organisation initiatique à un usage aussi bas et en recherchant les plus indignes pour leur conférer ce qu'il y a de plus sacré... M. Priouret retrace ensuite les débuts de l'institution en France. S'arrêtant un moment au chevalier Ramsay, il remarque que, compte tenu des différences entre l'Angleterre et la France, l'orientation du dessein de ce dernier est parallèle à celle prêtée à Désaguliers : « Rendre l'athée déiste ; le déiste chrétien ; et le chrétien catholique ». On sait ce qui en est advenu : ce fut le triomphe des « libertins », et des médiocres, grands seigneurs à têtes légères, robins bons vivants, littérateurs à la mode ou abbés de salons. La Maçonnerie

française au XVIIIe siècle se définit en quelques mots : banquets, chansons bachiques et grivoises, somnambulisme, déclamations à la Voltaire contre le « fanatisme », ou humanitaires à la Rousseau. Comment des hommes pouvaient-ils prêter des serments solennels pour s'occuper de pareilles niaiseries ? C'est une énigme. Cette énigme a donné naissance à la thèse du complot maçonnique pour renverser la monarchie, des hommes plus graves, anti-Maçons puis Maçons, n'ayant pu se persuader que ces apparences frivoles ne cachaient pas quelque grand dessein jugé selon les préférences de chacun funeste ou bénéfique. M. Priouret, suivi en cela par M. Gaxotte, rejette catégoriquement la thèse du complot, et avec raison. De même, et là M. Gaxotte fait ses réserves, l'auteur se refuse à rendre la Maçonnerie responsable de l'élaboration des idées qu'on appelle « philosophiques », ce qui nous paraît juste et même de leur diffusion, ce qui l'est sans doute moins. Quel était donc, le contenu intellectuel, si, l'on peut dire, de la Maçonnerie française du XVIIIe siècle ? Employant un terme qu'il reconnaît anachronique, M. Priouret répond : l'occultisme. Et il englobe sous ce vocable aussi bien le magnétisme et le somnambulisme des disciples de Mesmer que les évocations de Cagliostro et la doctrine de la réintégration d'un Martines de Pasqually, c'est-à-dire aussi bien les curiosités superficielles et malsaines que l'une des rares traces de préoccupations initiatiques qu'on relève à cette époque. Pour l'auteur, la Maçonnerie française du XVIIIe fut « non pas mouvement rationaliste, mais refuge de l'irrationnel. Non pas force anti-religieuse, mais phénomène crypto-religieux et, même, dans sa force la plus organisée, phénomène d'un mysticisme chargé de magie et composante notable du romantisme ultérieur ». M. Gaxotte, très raisonnablement, écrit à ce sujet : « La formule, qui résume une idée essentielle de ce livre, est, je crois excessive dans la mesure même où elle frappe. Le martinisme (*sic*) a pénétré certaines loges, surtout lyonnaises : c'est un courant. Il n'est pas le seul... Le courant *encyclopédique*, rationaliste ou vaguement déiste a subsisté, en dépit de l'autre... Helvétius et Diderot étaient maçons, non mystiques. La filiation maçonnerie-catholicisme-romantisme, ne se fait guère que par Joseph de Maistre ». Et, pour notre part, nous n'éprouverions qu'une reconnaissance très modérée pour une Maçonnerie qui nous aurait valu le débordement imaginatif et sentimental du romantisme. Il reste à prendre acte de la pauvreté intellectuelle et de l'incohérence de la Maçonnerie française au XVIIIe siècle ; il n'y a rien à en retenir, sauf, naturellement la transmission des rites qui fait penser à la fable de l'âne chargé de reliques, et dans une certaine mesure, la doctrine incomplètement connue de Martines de Pasqually, sans doute bien mal comprise à l'époque, puisqu'elle ne sauva pas Cl. de Saint-Martin d'un mysticisme aberrant ni le pauvre Willermoz des somnambules plus ou moins facétieuses.

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE. — *Le cantique du soleil*. Eaux-fortes originales de CAMILLE QUESNEVILLE. Paris, chez l'auteur, 1953. Vingt eaux-fortes sous emboîtage. Tiré à 165 exemplaires

numérotés. — M. Camille Quesneville, qui nous avait donné en 1939, une série de gravures symboliques réunies sous le titre *Au commencement était le Verbe*, nous offre aujourd'hui une œuvre de même inspiration, mais d'une technique plus sûre, simplifiée et comme purifiée ; visiblement, il est aujourd'hui en pleine possession de son art, expression d'une spiritualité qui doit son éveil et son développement aux œuvres de René Guénon et de Frithjof Schuon.

On nous présente ici texte et traduction française du *Cantique du frère soleil* dont saint François eut l'inspiration — alors qu'il était aveugle — sur la terrasse du couvent de Saint-Damien où il venait rendre visite à sainte Claire, face à ces paysages d'Assise qui reflétaient pour lui « les vérités et beautés du ciel ». Ce « cantique des créatures », comme on l'appelle quelquefois, a été orné, pour le texte, de grandes lettrines gravées sur cuivre qui, bien qu'en noir et blanc, sont dans le style employé au moyen âge pour les livres d'heures. L'artiste a tenu à lui conserver ce caractère en utilisant une écriture manuscrite, elle aussi, gravée à l'eau forte, tant pour le texte italien qui est celui recueilli par M. Vittore Branca sur les anciens manuscrits conservés chez les Franciscains d'Assise, que pour la traduction française établie par le professeur Bedarida. Nous venons de dire que l'ouvrage se présente comme un livre d'heures ; nous ajouterons qu'en face de chaque verset est placée une « illustration » qui correspond au sens de ce verset et en constitue une sorte de commentaire plastique.

On remarque, précédant chacun des versets, une composition de forme circulaire, ayant comme motif central une croix de laquelle partent des fleurs stylisées ; des oiseaux se trouvent placés aux points cardinaux, le tout sur un fond de ciselure pointillée exprimant les vibrations de la lumière. Symbole d'une synthèse cosmique et solaire, ce motif se répète comme un principe d'unité dont tout part et auquel tout revient. Le frontispice représente le Saint sur un tertre élevé, face à l'astre irradiant, devant la plaine d'Assise que domine, les bras en croix, la grande figure du stigmatisé, intermédiaire entre le ciel et la terre, symbole de l'homme universel.

On sait que le cantique comprend dix versets qui forment un tout. Le premier est une introduction où le *poverello* parle à Dieu pour lui-même, le dernier une conclusion où il s'adresse à toute la création en l'invitant à louer le Seigneur et à le servir avec grande humilité. Dans le corps du cantique, le saint se place au sein de la création même et « prie avec elle et en elle » par le soleil, par la lune et les étoiles, par le vent, par l'eau, par le feu, par la terre, par ceux qui persévèrent dans la paix et, finalement, par notre mort corporelle. Pour la transposition plastique, l'artiste s'est attaché à ce qu'on pourrait appeler la vertu cosmique des éléments, c'est-à-dire leur état de pureté originelle et leur beauté interne ainsi qu'à l'atmosphère des paysages dans lesquels ils se développent, sans parler de symboles correspondants insérés dans la composition des lettres ornées accompagnant le texte. Nous citerons quelques exemples.

Dans la page du soleil, face au texte, avec sa grande lettre décorée de doubles spires en motif de fougères sur un fond vibra-

toire et rayonnant, apparaît un soleil énorme et majestueux dont la lumière pénétrante enveloppe et absorbe un paysage du Mont Subasio ; des cyprès noirs se dressent verticalement qui expriment la rectitude de l'être en face de la Vérité ; les éléments de l'image sont ici comme une multitude de vibrations concourant à l'unité dominante et centrale : le soleil. Pour le verset de la lune, nous voyons une nuit transparente, étoilée ; l'église Saint-François, surplombant la plaine où coule la rivière, est là, statique et concentrée comme le cœur dans la nuit de la contemplation ; la lune, reflet de la réalité principielle, est l'âme du monde en tant que celui-ci reflète les vérités et beautés du ciel ; les étoiles développées sur la lettrine sont en forme de diamant, symbole des vérités divines elles-mêmes Sur la page de l'eau, l'artiste, d'accord avec les peintres chinois, a précisé qu'elle est « humble, précieuse et chaste » en la montrant coulant de la montagne dont elle est la moelle et la vie ; à sa source, elle est cachée — humble et pure — par conséquent précieuse et chaste puisque rien n'a encore pu la souiller ; dans son état de pureté primordiale, sa vertu est purificatrice ; utile à l'homme elle fait tourner un moulin pour moudre la farine qui lui donnera le pain nécessaire à sa vie terrestre.

Nous ne pouvons ici examiner chacune de ces images évocatrices et nous nous arrêterons une dernière fois sur celle qui correspond à la *sora nostra morte corporale* : un paysage d'hiver, comme en sommeil dans l'attente du printemps futur, sous un ciel noir ainsi qu'un tombeau, cependant que la lettrine qui fait face symbolise la mort bienheureuse : l'âme, dans la chaleur de l'amour, s'identifie à l'esprit qui est la vraie vie.

Nous avons tenu à signaler aux lecteurs des *Etudes Traditionnelles* une œuvre qui tranche si nettement par son inspiration avec les productions de l'art contemporain. Nous savons que les artistes qui ont donné leur adhésion profonde à la doctrine traditionnelle sont souvent tourmentés par la difficulté de mettre leur art en harmonie avec leurs convictions intellectuelles. Il nous semble qu'à ceux-là M. Camille Quesneville indique une voie (1).

JEAN REYOR.

1. Le prix de l'exemplaire ordinaire, sur pur fil du Marais, est de 12.000 frs. La librairie Chacornac le fournit sur demande.

LES REVUES

Sous le titre *La croisée des chemins*, M. Marius Lepage revenant d'un voyage aux Etats-Unis et au Canada, nous donne, dans le n° de septembre-octobre 1952 du *Symbolisme*, ses impressions sur la Maçonnerie nord-américaine. Comme il fallait s'y attendre, M. Lepage a trouvé en « Extrême-Occident » des temples somptueux et une absence à peu près totale de préoccupations intellectuelles et spirituelles : une « apparence extérieure grandiose » qui « essaie, vainement, semble-t-il, de combler ce vide désespérant ». Mais si la croyance en Dieu et la présence de la Bible en Loge ne recouvrent, chez les Maçons américains, qu'« une religiosité à fleur de peau, une sorte de sensiblerie religieuse derrière laquelle il ne paraît pas y avoir grand' chose de vraiment sérieux et profond », ce n'est assurément pas une raison pour que les Maçons français rejettent l'*une* et l'autre ! Dans le même article l'auteur examine aussi les répercussions de la ségrégation raciale sur la vie maçonnique aux Etats-Unis.

— Dans le n° de novembre 1952-janvier 1953, M. Marius Lepage traite du *Dégrossissement de la Pierre brute*, en s'appuyant sur d'anciens « Thuileurs » et sur l'étude de M. Marco Pallis, *The active Life*. Du même auteur, une intéressante étude historique sur *Le Frère Couvreur* et sur la distinction, dans les Loges françaises, entre les offices de « couvreur » et de « tuileur ». D'une étude de M. Bernard E. Jones, *La Tradition jacobite*, il ressort que personne, à ce jour, n'a pu expliquer de façon pleinement satisfaisante les dénominations de « Loges écossaises » et de « Maçonnerie écossaise » dont l'origine paraît plutôt se situer en France ; d'autre part, l'hypothèse que les grades écossais aient été inventés par des Jacobites réfugiés en France est fort peu vraisemblable car, comme le remarque très justement M. B. E. Jones, une Loge ou un grade ayant pour objet de soutenir la cause jacobite n'aurait pas pris délibérément l'étiquette « Ecossais ».

— M. J. Corneloup intitule *Convergences*, dans le n° de février-mars 1953 du *Symbolisme*, un parallèle entre sa théorie de l'Hylozoïsme et certaines vues du Père Teilhard de Chardin. Nous ne nous hasarderons certes pas sur le terrain des hypothèses scientifiques et nous exprimerons seulement le regret que la « convergence » de vues entre un religieux et un dignitaire de la Maçonnerie française se produise sur des conceptions aussi nettement anti-chrétiennes, et, plus généralement, anti-traditionnelles, que celle d'un « Dieu (qui) est lui-même dans l'évolution » d'un « Dieu qui se fait » et qui « à un certain moment (peut) être pour le monde autre chose que ce qu'il était auparavant » ! —

M. François Ménard poursuit ses études d'*Instruction Maçonnique* par des considérations sur l'épée flamboyante, symbole du Verbe et instrument de transmission de l'influence spirituelle, sur le serment et les signes de reconnaissance ; l'auteur signale avec raison que les « signes d'ordre » doivent être mis en rapport avec les centres subtils de l'être humain. Nous noterons ici que, si on devait envisager un jour une restitution du travail opératif dans la Maçonnerie, il y aurait lieu de tenir compte du fait que, du grade d'Apprenti au grade de Maître, les « signes d'ordre » actuels suivent une direction « descendante ». — Dans un court extrait *Sur la Maçonnerie spéculative*, M. Bernard E. Jones souligne que nous sommes fort loin de tout connaître relativement à l'ancienne Maçonnerie et qu'il devait y avoir quelque chose de « vital » et d'« important », de « plus grand que tout ce qui nous a été transmis sous la forme de documents imprimés ou manuscrits ». — Enfin, M. Marius Lepage revient sur la fameuse question de *Napoléon Ier Franc-Maçon ?* Il lui paraît bien difficile d'y répondre de façon catégorique malgré les affirmations de la revue américaine *Masonic Historiologgy* qui, jusqu'à présent ne sont que des affirmations sans preuves.

— Le n° d'avril-mai 1953 de la même revue s'ouvre par un article de M. Elie Van sur *René Guénon et l'ésotérisme chrétien*. L'auteur, qui semble avoir suivi très attentivement l'œuvre de notre regretté collaborateur, s'est attaché à mettre en lumière les passages, souvent passés inaperçus du lecteur superficiel, dans lesquels René Guénon a marqué, de 1925 à 1949, les différents états de sa pensée relativement à la survivance possible de formes d'initiation spécifiquement chrétiennes et prenant appui sur le Catholicisme romain. Il ressort des dernières lignes écrites par René Guénon sur ce sujet qu'il avait acquis la conviction d'une telle survivance dans des milieux très restreints et très fermés. — Passant du sérieux au plaisant, signalons, dans ce même n°, un amusant article de M. Marius Lepage sur *Joséphin Péladan et la Saroldâtrie* ; certains extraits de lettres cités dans cet article éclairent d'une lumière très crue la qualité spirituelle des « Maîtres » de l'occultisme de la fin du XIXe siècle. Que M. Lepage en soit remercié ! — Sous le titre *Les rapports exacts entre l'Eglise et la Franc-Maçonnerie (opinions d'un Chrétien orthodoxe)*, M. David Panagia s'attache à montrer que, selon la conception orthodoxe, l'Eglise et la Maçonnerie seraient complémentaires et non opposées, ce que nous serions fort disposé à admettre, dans une perspective pourtant assez différente de celle de l'auteur. Malheureusement, des faits récents sur la nature desquels nous n'avons pas à nous étendre ici, nous font craindre que M. David Panagia n'aie pas été approuvé par la hiérarchie orthodoxe dont il relève et que les offres d'amitié qu'il adressait à la Maçonnerie ne doivent déjà être considérées comme périmées...

— Le n° de juin-juillet 1953 du *Symbolisme* nous offre une étude de M. Deletie sur les *Symboles chinois*. Abondamment illustrée, cette étude offre un réel intérêt documentaire. Vient ensuite un important article de M. Marius Lepage, *L'Ombre*

qui luit, analyse de l'ouvrage anti-maçonnique *Darkness visible* publié l'an dernier en Angleterre par le Révérend Walton Hannah, pasteur de l'Eglise anglicane. Il nous est impossible de résumer ici cet article et nous attirerons seulement l'attention sur quelques points. Bien que se plaçant à un point de vue tout différent de celui du Révérend, M. Marius Lepage admet en somme la thèse de celui-ci, à savoir qu'il y a incompatibilité « de droit » entre le Christianisme et la Maçonnerie ou, plus exactement, entre la qualité de Chrétien « encadré » (c'est-à-dire appartenant à une Eglise) et celle de Maçon. Il va sans dire que nous ne pouvons accepter cette manière de voir et il est d'autant plus inutile d'y insister que M. Lepage, dans un souci d'impartialité, a fait figurer en notes une série d'extraits de lettres d'un « sévère et érudit traditionaliste » qui remettent les choses au point d'une façon précise. Ces notes sont malheureusement défigurées par des fautes d'impression qui rendent plusieurs passages inintelligibles (on a imprimé trois fois *ésotérique* et *ésotérisme* au lieu d'*exotérique* et d'*exotérisme* : p. 282, ligne 19 de la note ; p. 288, ligne 18 de la note *c* ; p. 292, ligne 21 de la note *d*). Il faut signaler aussi les passages du livre du Révérend, traduits par M. Lepage, concernant les condamnations portées contre la Maçonnerie par diverses églises protestantes et orthodoxes et notamment par l'Eglise orthodoxe grecque. Il semble pourtant que certaines Eglises autocéphales, bien qu'ayant participé à la Commission Inter-Orthodoxe qui tint ses assises au Mont Athos, n'aient pas toujours appliqué avec rigueur ces condamnations. Le Révérend Hannah n'a pas rencontré jusqu'ici — et pour cause — une audience favorable auprès des dignitaires de l'Eglise anglicane, mais une campagne contre la Maçonnerie est maintenant déclenchée en Angleterre. Qui sait ce qui pourra en sortir un jour ? — Dans ce même nº, l'auteur qui signe « Jisséka » aborde à son tour la question de la Bible en Loge. Nous ne pouvons que l'approuver entièrement lorsqu'il écrit que, si elle n'est pas inspirée par des considérations purement spirituelles, « l'adoption de la Bible deviendrait, sur le plan initiatique, un acte redoutable dont les séquelles maléfiques se développeraient infailliblement », car ce n'est jamais impunément qu'on parodie un rite.

JEAN REYOR.

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1190. — Impr. Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 9-53